أفكار

afkar

#16
مـــاي
2017

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين **الثمن 20**

مدير النشر : عبد القادر الشـــاوي

المرأة اليوم

التاريخ، النـــص، الآفـــاق



a f k a r

أفكار

مضامين الدراسات والمقالات الواردة في المجلة، لا تعبر بالضرورة عن آراء المجلة، وإنما تعبر أساساً على آراء واجتهادات أصحابها، مع التأكيد اللازم بأن مشروع المجلة ينتصر للتعددية الفكرية، لأنها لا تحتكر رأياً أو اجتهاداً.

مجلة أفكـــار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **عبد القادر الشـــاوي**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

رســوم : **محمد العابد**

العنوان البريدي : 42، شارع الأبطال، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الطباعة : PRESTIGIAPRINT

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

فهــرس

تفكيك العقل الرقمي

منتصر حمادة *Hamada71@gmail.com*

في سياق التفاعل مع التحديات التي تواجهنا هنا أو هناك، بما فيها التحديات التي تواجه العالم والإنسانية، يتم التركيز مثلاً، على أسئلة الإصلاح والديمقراطية والتطرف، في المجال التداولي الإسلامي مثلاً، أو أسئلة الليبرالية والرأسمالية المتوحشة في العالم بأسره.

ولكن، في غمرة هذه الهواجس، لا زال تفاعلنا مع تحدي «الثورة الرقمية» متواضعاً جداً، إن لم يكن منعدماً عند العديد من الفاعلين في مجالنا التداولي (صناع قرار، مراكز دراسات، مفكرون/ فلاسفة [على قلتهم]، أدباء، فنانون، باحثون، إعلاميون.. إلخ).

بل لا زالت العديد من الأقلام البحثية تؤمن بأن الاشتغال على هذا التحدي بالذات يكاد يكون ترفاً معرفياً، وبالتالي يكاد يكون مضيعة للوقت، والحال أن هذا الاعتقاد يُعتبر هذه مجانية لرموز هذه «الديانات الرقمية» الجديدة.

لا نتحدث عن الظاهرة من منظور «الميكرو»، وإنما في سياق «الماكرو» كما يقال، ونأخذ أمثلة تطبيقية على الفرق بين التفاعلين، من خلال مضامين الكتاب الثاني لثلاثية «دين الحياء» (1) لطه عبد الرحمن، والذي تطرق للتحديات الأخلاقية ذات الصلة بـ«الثورة الرقمية»؛ مقابل كتاب «الإنسان العاري» (2) للباحثين الفرنسيين مارك دوغان وكريستوف لابي، والذي يستعرض الرهانات العالمية المرتبطة بالظاهرة، في شقها الاقتصادي والمالي والإعلامي والطبي والاستخباراتي .. إلخ.

مرت الإنسانية من عدة ثورات، كانت أبرزها الثورة الزراعية، ثم الثورة الصناعية، فالثورة التكنولوجية التي نعيشها اليوم، والتي أنجبت بدورها «الثورة الرقمية» [Révolution numérique]، عبر ما يُشبه «آلهة» و«ديانات» وطقوس.

أبدع الحكيم الأمريكي جوزيف ناي في تفكيك العقل التكنولوجي، وكان في مقدمة الأقلام البحثية التي حذرت من إغراءات وتحديات القوة الإلكترونية (3)، مُمهداً بالتالي للمشتغلين لاحقاً، على ما نحلم به جميعاً اليوم: الانخراط الجماعي والكوني في تفكيك العقل الرقمي الذي نحسبُ أنه يُهدد البشرية والإنسانية.

لا يمر شهر في المجال التداولي الغربي (الأوروبي والأمريكي على الخصوص)، دون صدور عمل بحثي جديد يتطرق للتحديات الكونية التي أصبحت لصيقة بالثورة الرقمية، إلى درجة التطبيع مع مفاهيم ومصطلحات تحيل بشكل مباشر على رموز هذه الثورة/ الديانة، قد يكون في مقدمتها مفهوم/ اصطلاح «غافا»، أو GAFA، والإحالة هنا على محرك البحث «غوغل» [Google] وشركة «آبل» [Apple] المتخصصة في الحواسيب والهواتف الذكية، وموقع التواصل الاجتماعي «فيسبوك» [Face-book] وأهم مؤسسة عالمية في بيع الكتب «أمازون» [Amazon].

لكي نأخذ فكرة أولية حول الثقل المالي الفلكي لمجموعة «غافا» هذه، فقد تجاوز احتياطها المالي خلال العام الماضي، سقف 400 مليار دولار، ما يُعادل الناتج الداخلي العام [PIB] للنرويج. (4)، ولهذا السبب وغيره،

أصبحت هذه الشركات والمؤسسات تُلَقب بمؤسسات «القارة السابعة»، وواضح أننا إزاء قارة تملك قابلية التحكم في باقي القارات: ظاهر هذا التحكم رقمي، وباطنه اقتصادي وفكري وتواصلي وأمني وما إلى ذلك.

ليس هذا وحسب، غالباً ما تستشهد هذه الإصدارات، الحديثة على الخصوص، بأعمال سابقة اشتغلت على الظاهرة/ التهديد، مع تسجيل غياب جلّي لأقلام مجالنا التداولي في لائحة الأسماء التي انخرطت في التصدي النظري لمقتضى الظاهرة، بما لها وما عليها. [من «الإغراءات المعرفية» للظاهرة، أنها تجعل المتتبع يصرف النظر عن جانبها المظلم، مقابل الترحال مع جانبها المشرق، وهو الجانب الذي تسلط عليه أضواء العالم بأسره، وهنا بالذات، تكمن أهمية العقول النقدية النافعة، أي توظيف المطرقة النقدية لتفكيك هذا «العقل الرقمي» الرهيب].

نقول هذا أخذاً بعين الاعتبار أن عملية «تفكيك الإنسان» التي تكرسها «الثورة الرقمية»، ربما لم تخطر على بال رموز فكرية اشتغلت على عملية التفكيك، من قبيل أعمال زيغمونت باومان [Zygmunt Bauman] أو عبد الوهاب المسيري، وتشمل عملية التفكيك هذه كل ما له علاقة بالإنسان: العقل والجسد والاقتصاد والدين والترفيه والتواصل.. إلخ.

من كان يتخيل أن يأتي اليوم الذي يُصبح فيه «الشذوذ الرقمي» يُفيد، مثلاً، أن تجلس في مقهى دون تصفح هاتفك «الذكي»! بل قد يُؤاخذ عليك عما قريب، أنك «متخلف رقمياً» لأنك لا تتوفر على هذا الهاتف!

من كان يعتقد أننا نقترب من اليوم الذي نطلب فيه من رموز «العبودية الرقمية» بالحق في الانفصال الرقمي عن «الديانة الرقمية»، ولو لبضع ساعات أو بضع دقائق، لأننا محاصرون بها، طولاً وعرضاً، في أماكن العمل والشارع والبيت، في الداخل والخارج، بل إن مدراء هذه المؤسسات، يراهنون منذ سنين، على الحق في تعميم الاتصال الرقمي على جميع بقاع المعمور، لاعتبارات مادية ومالية أولاً وأخيراً، وليس لاعتبارات إنسانية، كما كنا نتوهم من قبل.

عندما حرّر الأديب البريطاني الشهير جورج أورويل رائعته «1984»، سخر منه العديد من النقاد، حينها ولاحقاً، ولم يتوقع أغلبهم أنه سيأتي اليوم الذي تتحقق فيه العديد من نبوءات الرجل، كما نعاينها اليوم، هذا دون الحديث عن النبوءات الأخرى القادمة، والمرتبطة على الخصوص بمشاريع «الإنسانية البعدية» وذات الصلة الوثيقة بـ«الثورة الرقمية».

تفكيك العقل الرقمي ليس بالهزل، وإنما مسؤولية أخلاقية على العالم بأسره.

1 - طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الائتماري على الفقه الائتماني، الكتاب الثاني: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2017.

2 ـ Marc Dugain, Christophe Labbe, L’homme nu. La dictature invisible du numérique, Plon, Paris, 2016.

3 ـ Benjamin Ferran, Google, Apple, Facebook, Amazon : une domination qui suscite des inquiétudes, Le Figaro, Paris, 6 mai 2017, p 22.

4 - أنظر على الخصوص كتاب:

Joseph S. Nye, The Future of Power in the 21st Century, Public Affairs Press, 2011.

a f k a r

إشراقات

أنوارُ الإسلام وإسلامُ الأنوار

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // باحث متخصص في الإسلاميات والتصوف

خامرتني منذ مدة، ليست بالقريبة، فكرةُ أن أكتب مقالا بعنوان «الأنوار لا تتزاحم»؛ وذلك للإشارة إلى إمكان تقاطعٍ والتقاءٍ أكيدين بين «أنوار الإسلام» و»أنوار الحداثة»؛ وهو الإمكان الذي أفهمهُ اليوم من عنوان «إسلام الأنوار». ظلت هذه الفكرةُ ضامرةً في خطاطتي، إلى أن وجدت لمحةً قريبةً منها في مقدمة كتاب عبد النور بيدار «نحو إسلام يليق بزماننا»؛ حيث ذهب إلى أن الجمع والوشج بين «أنوار الإسلام» و»أنوار الحداثة» قد يكون نوعاً من التحقق بما ورد في الآية القرآنية من سورة النور: «نورٌ على نور (سورة النور، الآية 35).

يحتاج، طبعاً، مثلُ هذا الأفق إلى عمل «تنويري» كبير؛ قوامه عمل نقدي مزدوج بلغة الكبير عبد الكبير الخطيبي؛ نقد لكل ما يطمِس «أنوارَ الإسلام» في القراءات الانغلاقية والتعصبية والتحجرية، والتي اختزلت رحابةَ الدين في فهم تاريخي معين، وماهت بينه وبين روحِ الدين، مغلِقَة أفهامَ النص ومحَجِّرة على عقول المؤمنين وقلوبِهم، بحيث جعلت كلَّ نزوع للتحرر من هذا الحِجر، أي كل نزوع للتنوير، نزوعاً لمغادرة دائرة الدين وأرض الإيمان؛ بل إنها مارست الإقصاء والتهميش والإلغاء لفهومٍ رامت هذا الأفق التنويري في فهم الدين أكانت كلاميةً أم فلسفية أم صوفية أم نهضوية ... وذلك بالزج بها خارج الإسلام أو على تخومهِ من خلال ترسانة من الأحكام المسبقة، وباستعمال معجم فقهي استبعادي يحتاج بدوره لمراجعة نقدية جذرية؛ مثل الفسق، الابتداع، المروق، الشرك، الكفر، الضلال، الزيغ، الزندقة...).

أول ما يقتضيه هذا العمل التنويري، إذن، هو الاضطلاع بجهد تفكيكي نقدي للتراث التفسيري الإسلامي، وذلك من أجل تحييد كل المفاهيم والمسبقات والمضمرات والمسلمات التاريخية التي تنزع عن نفسها بعدها البشري والنسبي لتستعير صوتَ المطلق، وتحتكر النطقَ باسم السماء، و»تتأله» من حيث لا تدري، مما يجعلها تمارس «شِركاً إبستمولوجياً»؛ لكونها تشرك في الألوهية رأيَها، وتنتحلُ الحديث باسم الحق المطلق، فيما هي محاولةُ فهم بشري محدود بحدود زمانهِ ومعرفته و أدواتهِ و وعيه ولا وعيه ...، ومن ثم لا يمكنها قط أن تستنفد كلمات الله المطلقة، أو تمتلك بشكل كامل ونهائي ومطلق ومغلق معانيها؛ قال تعالى: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً» (سورة الكهف، الآية 109).

نحتاج إلى هذا العمل التفكيكي النقدي للتراث الفكري الإسلامي بامتلاك أدواته ومفاهيمه، ثم قراءتها قراءة نقدية تاريخية، لنحاول فرز الإبستمولوجي الممتد منها من الإبستمولوجي المتجاوَز؛ فضلا عن فصل المعرفي عن الإيديولوجي المتخلِّق من رحم نزاعات تاريخية وصراعات سياسية ومذهبية واجتماعية واقتصادية عبرت عن لهبها بمعجم ديني، بل أسهمت هذه النزاعات و الصراعات في تشكيل هذا المعجم وصياغته، مثلما انتحلت النصوص المقدسة لتنسب إليها، وإليها فقط، ذاك المعجم، مما

أدخل المسلمين في نزاعات و صراعات دموية باسم نفس الإله ونفس النص المقدس ونفس الرسول، وكذا باسم نفس المعجم والشعارات والثنائيات؛ لنتذكر تمثيلا ثنائيات الهداية/الضلال، الإيمان/الكفر، السنة/البدعة، الولاء/البراء، الحق/الباطل، الفرقة الناجية/الفرق الضالة ... إلخ.

إن هذا العمل التفكيكي النقدي هو الذي من شأنه أن يخترق الطبقات التفسيرية، ويميطَ اللثام عن طراوة الدين وأنواره المطمورة والمنسية تحت أنقاض الأفهام التاريخية والبشرية التي حلت محلّه، واختطفت عنوان القداسة ومشعلها منه، حتى بدا للبعضِ أن الدين لم يعد يملك طاقة تنويرية لأهل زماننا، ولا قدرة راهنية على إضاءة أسئلتنا واحتياجاتنا الوجودية هنا والآن. في حين أن إشراقات عدة تتخلل الموروث الفكري الإسلامي، في الفقه والكلام والتصوف والآداب والفنون، كانت قد انبجست في العصر التنويري الإسلامي سواء ببغداد أو البصرة أو الريّ أو مراكش أو قرطبة...؛ أو في التنوير الثاني الذي انطلق في عصر النهضة العربية قبل أن يواجه أشكالا من الوأدِ... كل ذلك يؤكد على الإمكانات الهائلة التنويرية المنسية في القرءان الكريم والسيرة المحمدية، والتي جلت بعضَها فهومات عدة استثنائية للدين انطمست و تنوسيت بفعل عوامل تاريخية وسياسية وسلطوية وصراعية، لا لعدمِ صلاحيتها الدينية كما أوهمتنا بذلك التيارات القرائية المنتصرة.

المسار الثاني الموازي لهذا العمل التفكيكي النقدي للتراث الفكري الإسلامي هو القيام بذات الاقتراب التفكيكي النقدي للأوجه الهيمنية والاستعمارية ثم الاستهلاكية المادية، ثم العلمانية الإلحادية، ثم العدمية الجارفة، لـ «الحداثة» وما بعدها، ومن ثم إظهار أشكال التحريف والتصحيف والزيغ والخيانة التي تعرضت لها الأبعاد التنويرية في الحداثة نفسها، فحولت تمجيدها للعقل و الإنسان و وعودها بتحريرهما إلى ممارسات استغلالية إمبريالية، مما أفرز أنظمة ديكتاتورية وشمولية متوحشة، و دفع نحو انفجار نزوعات رأسمالية شرسة تؤله الريح، وتشيء الإنسان، وتسلع كل شيء، ضداً على إنسانية الانسان، وفي تجفيف قاس وفظيع لروحانيته باسم الحرية والمتعة والسعادة...؛ مع إفراغ كل هذا المعجم من دلالاته الإنسية، ومحق أفقه الكوني الذي آمن بأنواره جم من البشرية.

طبعاً، وُجد في الغرب، كما حصل في تاريخ المسلمين، من انتقد هذا الانحراف، و نبه على هذه الخيانة، مما فتحَ و يفتح إمكانات لتواطؤ التنويرين في «الجهتينِ»، من أجل صياغة مشروع إنسي يقوم على الحرية، وتقديس الانسان، و رفع كل تناقض بين هاتين القيمتين الكونيتين وروحانية العالم التي تُعد إزاحتها موصولة بنموذج غير إنسي للتدين، في حين يلوح في أفق التنويرِ إمكانُ استلهام نموذج تديني إنسي كوني روحاني، من شأنه أن يعيد الاعتبار لأنوار الدين وينقد أنوار الحداثة؛ أي أن

يروم «إسلام الأنوار» إعادة الاعتبار لحوار الأنوار بين أنوار الإسلام وأنوار الحداثة، فثمة آفاق كاشفة لظلمات فهم الدين مثلما هي كاشفة لظلمات انحراف الحداثة؛ عمل لابد فيه من مسار نقدي مزدوج في أفق إعادة ترتيب علاقة التعالي بالتاريخ والروح بالعقل في سياقنا الإسلاميّ والكوني في آن.

يعيد الاعتبار للقراءة التنويرية الإنسية في الأفقين بعيدا عن كل تصادم كان نتاجا لخيانةِ تلك القيم التنويرية في الدين مثلما في الحداثة.

الدين هنا لا يتقدم كوصيٍّ على العقل، بل كضامنٍ لحريته وانطلاقته، والروحانية تتقدم بوصفها هنا مرادف لـ «الحرية»، ألم يعرف أحد الصوفية التصوف بقوله: «التصوف هو الحرية». إنها كذلك في معناها الأنطولوجي، بحيث تحرر روح الانسان حيال كل ما يمكن أن يقمع ويكبت طاقتها اللانهائية في اكتشاف المتعالي الضامر في كينونته الانسان، والذي بقدر تجليه يقوي فيه معنى حضور الانسان في العالم بوصفه «خليفة لله في الأرض» وفق التوصيف الذهبي القرآني.

الدين هنا، أيضا، ليس ذاك السجن الذي يطوق عقل الانسان وروحه بما يحول دون اكتشاف قدراته اللانهائية في التسيّد في العالم لا على العالم؛ مثلما أن الحداثة هنا ليست ذاك العقل المتجبر الذي لا يولد إلا بتمزيق الكتب المقدسة، لكونه يتوهم قدرته أن يتسيّد على العالم ويسيطر على الطبيعة دون أي احتياج إلى التعالي والقداسة. على العقل هنا أن يعي أن انغراسه كطاقة منطلقة من قلب الدين وفي تواؤم مع المتعالي بل وكحافر روحاني، أمر ممكن، مثلما عليه أن يدرك أن الاغترار بتسيّد العقل على حساب الروح والتعالي، أمر مدمر للعقل وللإنسان كما برهن التاريخ على ذلك، وجسده مسار خيانة التنوير الحداثي في الغرب. الأمر لا يتعلق، هنا، بمحاولة ترميقية تلفيقية، بقدر ما يتعلق بمحاولة بناء علاقة نقدية بين الدين والحداثة تذهب في الاتجاهين بما يجعل التعالي منتِجا متواصلا للمعنى الذي تحتاجه الحداثة، ولا يلبيه العقل المُفرَغ من التعالي، مثلما تجعلُ العقل متجدِّدا قادرا على الفهم والتفسير والفعل في التاريخ دون انحراف عن المقاصد الإنسية والكونية التي رفعها العقل التنويري، وكانت أحد أسباب نجاحاته التاريخية.

نحن إزاء عملية إنقاذ متبادلة، خلالها ينقذ العقلُ القراءاتِ المنغلقة للدين من إعدام التعالي والقداسة، ويُنقذ فيها التعالي العقلَ من التجبر والإفساد في الطبيعة وتدمير الإنسان. إنه أفق ثالثٌ لا بد فيه من استلهام الصمت في القراءات الدينية والحداثية لقول ثالث يخرج من ضيق الإعدام المتبادل بين الدين والحداثة إلى الاحتياج المتبادل لتصحيح الانحراف الذي مس التعالي في الدين مثلما عصف برشد العقل في الحداثة، إذ ذاك فقط يمكن أن نتحدث عن «أنوار لا تتزاحم» وقد أشرقت من مطلعي الدين والحداثة.

إن هذا النقد المطلوب حيال تراثنا الإسلامي وحيال الحداثة، لا يعني بأي حال من الأحوال استجابة

لا يمكن أن نبرئ أي جهة من العمل على توجيه الأحداث والانخراط في الصراع بما يلائم منظورها ويحقق مصالحها، ولكن هذا الأمر لا يشكل أبداً تعلة لإعفاء الذات من المسؤولية في ممارسة النقد لتجاوز كل العوائق الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تجعلنا منفعلين لا فاعلين.

ظرفية لأحداث سياسية ما تفتأ تصير وتتغير؛ ذلك أن ثمة قراءات تربط مثلاً نقد التراث بتوجيهات غريبة للأحداث «تشويهاً للإسلام»، ومحاصرة له، وهو الفهم الذي يبقى أسير الظرفي والوقائعي المتحول، ويتيح الارتكان إلى تفسير المؤامرة الذي يُعد واحداً من أسلحة الذات الواعية واللاوعية لتحاشي النقد الذاتي الحتمي والـضروري. نعم، نحن لا يمكن أن نبرئ أي جهة من العمل على توجيه الأحداث والانخراط في الصراع بما يلائم منظورها ويحقق مصالحها، ولكن هذا الأمر لا يشكل أبداً تعلة لإعفاء الذات من المسؤولية في ممارسة النقد لتجاوز كل العوائق الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تجعلنا منفعلين لا فاعلين، وتبخس من قدرتنا على إثبات فعاليتنا الحضارية العامة، والسياسية والاقتصادية والثقافية المخصوصة.

ظلّ سؤال التراث والحداثة متربصاً بنا منذ ما يسمى بعصر «النهضة العربية» إلى اليوم، بحيث قاد سواء استيعابنا للصيرورة التاريخية وعجزنا عن استيعاب الحداثة وتبيئتها في ثقافتنا من خلال إنجاز النقد المزدوج المطلوب؛ قاد ذلك إلى حصول رِدّة فكرية و نكوص حضاري، ويكفي لبيان ذلك مقارنة أولية لطروحات الأصولانية الدينية اليوم بما طرحه رواد «السلفية التنويرية» خلال عصر النهضة.

لنقل إن توالي الهزائم والأزمات على العالم الإسلامي عموما والعربي منه تعيينا، وعجز حكومات ودول ما بعد الاستقلال عن صياغة نماذج تنموية فاعلة تحقق الوعود الهوياتية، فضلا عن الوعود الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شكلت مضمون «إيديولوجية الكفاح» من أجل الاستقلال؛ هذا العجز أفضى إلى استئساد الاستبداد، وانهيار الآمال الطوباوية التي كانت معلَّقَة سواء على النموذج الاشتراكي أو القومي أو الليبرالي، مما أتاح المجال لأسطرة النموذج الذي حمله الإسلامُ السياسي، والذي وجد نفسه عاجزاً عن استيعاب التاريخ وعن الانغراس في مستلزمات اللحظة الحديثة، بسبب معوقات ذاتية في وعيه، ولكونه لم يستطع ضبط الحدود المتحركة بين الديني والسياسي، فضلاً عن افتقار مقولاته للاختبار التاريخي، والذي كشف عوراتِها وفقدان صلاحيتها الابستمولوجية والتاريخية منذ زمان، مثلما كشف أنها مقولاتٍ وجدانية تحشيدية أكثر منها مقولات فلسفية عميقة تلائم روح الدين وروح الحداثة.

من هنا حاجتنا إلى إسلام الأنوار؛ أي إلى إعادة الاعتبار لحوار الأنوار بين أنوار الإسلام وأنوار الحداثة، فثمة آفاق كاشفة لظلمات فهم الدين مثلما هي كاشفة لظلمات انحراف الحداثة....عمل لابد فيه من مسار نقدي مزدوجٍ في أفق إعادة ترتيب علاقة التعالي بالتاريخ والروح بالعقل في سياقنا الإسلامي والكوني في آن، وذلك طلبا لتبديد أنواع شتى من سوء الفهم و التفاهم بين النور المنبجس من هيبةِ الإيمانِ بالسؤال وذاك المتلألئ من بهاءِ سؤالِ الإيمان.

a f k a r

ثقافة الاعتراف

من أساطير سوس: «سيدي أحمد أوموسى في كهف الغـــــول»*

إميل لاوست * // ترجمة وتقديم : سعيد جليل jalilwigmani@gmail.com // باحث

تقديم :

يتميز نص «سيدي أحمد أوموسى في كهف الغول» بميزات شكلية أبرزها الحذف والاختصار وحضور الرمز بكثافة، ذلك ما يتسم به نص سرديّ اتخذ من رمزية أحمد بن موسى أوتزروالت وكراماته مرجعاً قريباً، ومن الميثولوجيا القديمة التي راكمت في لاشعور المجتمعات بنيات رمزية يظل إحالة قديمة، وكل من يغفل هذه الإحالة بالذات يظل بعيداً عن الإمساك بخيوط التأويل والدلالة. وإن قوة الشخص/الرمز ولي تازروالت الشهير، وارتباط الأمازيغ بمعتقدات قديمة يعكسها حضور الميثي بشكل كبير في حياتهم، هو ما جعل النص متداولاً شفوياً في سوس، يُغذي الذاكرة الاعتقادية الجماعية، ويتغذى عليها من خلال التعبير والتداول والتواصل، وما تعدد تلويناته وتغيراته حسب المناطق إلا دليل على الحيوية وانفتاح المتن في علاقته بالمتخيل الجماعي.

دوّن E.Laoust النص، وأدرجه في كتابه «دروس في الأمازيغية المغربية»، وكان هذا ضمن اهتماماته التي انصبت على تدوين الحكايات والمأثورات الشعبية الأمازيغية، كما في كتابه الآخر «Contes Berbères du Maroc»، ولا زال الكثير من تلك الحكايات متداولا في عدة مناطق، وإن تعدّدت الصيغ واختلفت التفاصيل، إلا أن البنيات الكبرى تحكم المحكي وتؤطره، وتمنعه من الاندثار، وإن عجزت عن أن تمنع عنه التغيرات الجزئية التي تؤشر على احتكاك النص بجماعات بشرية مختلفة كل واحدة تضع بصمتها عليه.

ومما جاء في هامش ترجمة النص من طرف إ.لاوست قوله:

(سيدي أحمد أوموسى، ولي تازروالت، وأحد كبار صُلحاء الأمازيغ شُهرة بين الناس في المغرب، أحفاده يسمون بـ «أولاد سيدي أحمد أموسى»، وهم معروفون في كل شمال إفريقيا وحتى أوروبا، منهم مروضو الأفاعي والقردة، والمهرجون وممارسو ألعاب الخداع البصري وألعاب التوازن والاستعراض... يُهاجرون في مجموعات صغيرة مُنظمة، يقدمون هنا وهناك عروضا في جوانب الطرقات والساحات العامة، حيث يتجمع الناس وقد جذبهم إيقاع الطبول ونغمات النّاي(العوّاد) التي تعزفها المجموعة، وكل ذلك في حلقة تجتمع لمتابعة الألعاب والحركات التي تتخللها وقفات قصيرة لجمع الصدقات والدعاء لمقدميها وللشيخ الولي.

يتميز «أولاد سيدي أحمد أموسى» بشعورهم الطويلة المتدلية إلى الخلف، ووجوه وذقون محلوقة، ويضعون حلقة فضية كبيرة في آذانهم اليسرى، كما يلبسون ثيابا فضفاضة ذات خطوط بيضاء، سوداء، أو حمراء.... وهم يُذكّرون بسراويل أصحاب الأدوار في ألعاب السيرك الأوروبي.

ويستعملون اللغة الأمازيغية التي هي لغتهم الأم، كما يتداولن فيما بينهم لغة مهنية سرية L'argot لا يعرفها سواهم، وكانت هذه اللغة الخاصة موضوع دراسة من طرف الألماني Quedenfeld.

لا يعرف عن سيدي أحمد أوموسى الكثير، ولكن نُسجت حول اسمه الذي أصبح أسطورياً جملة من الحكايات القديمة العجائبية، بعضها يُظهر اهتماما فولكلوريا بامتياز، وهو ما أقدمه تحت عنوان: «سيدي أحمد أوموسى في كهف الغول» (*)

ذلك ما قاله إ.لاوست عن ولي سوس المُجمَع على ولايته على حد تعبير ابن عسكر في «الدوحة»، ذلك الرجل الذي أصبحت حياته موضع نصوص فولكلورية وأسطورية لا علاقة لها بالتاريخ، ولا بمكان نشأة أو مسقط رأس الولي، بل أصبحت تدور في عالم الخيال (1)، مثل هذا النص الذي بين أيدينا:

النص: «كان سيدي أحمد أوموسى (2) قد أتى من سفر بعيد قاده إلى تخوم العالم مع رفيق له، وكانا قد علقا الكيسُ الذي يضم زاد السفر على نجمة. وحدث أن اختفت تلك النجمة ومعها الكيس، فنشب بسبب ذلك خلاف حادٌ بين المسافريْن وعم الضجيج المنبعث منه أرجاء المكان، وفجأة تقود صُدف الطريق غريبا إلى تلك الناحية، فسمع شجارهما، واستطلع موضوعه، فتدخل وخاطبهما قائلا: «توقفا عن الخصام! ليس أمامكما سوى قضاء ما تبقى من الليلة هنا، وفي الصباح ستظهر النجمة من جديد وتستردان منها ما ضاع منكما!».

انصاع الرجلان لرأيه، وفي الصباح استردا الكيس وبه المئونة سليمة.

وفي الليلة الموالية، طلبا الضيافة من غول (3) يسكن كهفاً (4) غائراً تأوي إليه عدة قطعان من الأغنام كل ليلة بعد عودتها من المراعي.

استقبلهما الغول قائلاً: «مرحبا بكما»، وأوقد ناراً كبيرة احتفاءً بهما، ثم سألهما: «فيمَ ترغبان عشاءً لكما؟».

فأجابا: «ما تستطيع توفيره لنا؟» (5)

قال: «سأطعمُكما لحماً، لكن ستردّونه لي لاحقاً!».

نظر الضيفان إلى بعضهما باستغراب، فتساءلا: «كيف سنُوفّر له ما طلب ولا شيء نملكه؟».

بعد تبادلهما الحديث، أكلا من الطعام المقدم إليهما واحتفظا بما تبقى منه للحاجة.

وحين أنهيا وجبتهما، بادرهما الغول بالسؤال: «هل أكلتما؟».

أجاباه: «نعم».

ثم عقَّب وهو يطلُب حاجته: «أما أنا فأنتظر طعامي، هيا قدما واحداً منكما لآكله».

أجاباه إلى طلبه: «بكل سرور؛ القدَر سيُحدد مَن سيكون وجبتَك».

وبالفعل؛ فقد اختار القدر سيدي أحمد أموسى، فأخذ يتهيأ للتضحية رغم توسلات صديقه الذي أراد أن يقدم نفسه للوحش ويبقى صديقُه حيا، لكن في اللحظة التي أراد فيها الوحش افتراسه، وضع سيدي أحمد أوموسى رأس العصا المباركة (6) الطويلة في النار المستعرة، ثم وجهها بقوة لتنغرز في العين الوحيدة للغول ففقأها.

وبسبب شدة الألم، أخذ الوحش يزمجر بغضب، ويتوعد بالانتقام، قائلا: «إنكما في كهفي، ولن تخرجا منه سالمين أبداً، سوف أُقيم بمدخله، وغدا لن تَفلتا مني!».

في اليوم الموالي، ذبح سيدي أحمد [أوموسى] ومُرافقه كبشيْن، فسلخاهما¬ ولبسا فروتيهما الصوفية (7)، ثم اندسّا وسط قطيع الأغنام التي تهيأت للخروج من كهف [الوحش] إلى المرعى، لكن الغول الأعمى شدّد المراقبة على باب

ثقافة الاعتراف.

الكهف، فأخذ يحسب أغنامه ويفحصها واحدة واحدة، ولا يترك أيًّا منها تخرج إلا بعد تعرفها جيداً.
رغم ذلك، وبفضل خُدعتهما، فقد نجحا في التحايل على رقابته، والإفلات من انتقامه. وعندما خرجا من الكهف، نزعا لباسهما المصطنع، وقاما لضرب الوحش، ووجها إليه الكلام بقولهما: «هكذا تُعامل ضيف (الله) الذي يأوي إليك طلبا قضاء الليل في ضيافتك!» ثم فرا من المكان.
إن المقطع الأول من هذا المَحكي، يُصور مع المتغيرات المتعددة، في مقاطع أخرى أساطير الأولياء. أما المقطع الثاني، فعلى العكس فيما أعتقد إذ هو إلى حد الآن غير متداول، حيث يُستبدل سيدي أحمد أوموسى بـ «أوليس» (8 Ulysse)، ويعطي لـ «الغول» الأمازيغي اسم»كيكلوبس» (9) Kiklôps، ولدينا في هذه الحلقة الأساسية مجموع مغامرة «أوليس» في كهف «بوليفيم» (10 polyphème)، لكن ليس إلى آخر جملة من المحكي الأمازيغي الذي لا يشبه النص الهوميري (11): («كيكلوبس»، يقول «أوليس» عندما أبعد بالمسافة التي يعبر عنها الصوت، «كيكلوبس»، إنك لم تأكل في مغارتك العميقة، بعنف شديد الرفاق الجبناء الذين تنعدم فيهم الشجاعة، وحتما سينالك العقاب، مسكين أنت! إنك لا تتورع عن أكل ضيوفك في مسكنك، لهذا عاقبك «زيوس» (12) Zeus والآلهة الأخرى). لكن من أي طريق وصل هذا المحكي إلى الأمازيغ؟».

الهوامــش :

*- Sidi HMADOU MOUSSA dans la caverne de cyclope. E. Laoust, hespéris, 1er trimestre, 1921, P: 91-92 ....

1 - عبد المجيد الزكاف، سيدي أحمد بن موسى: التاريخ والأسطورة، آفاق، ع 55 سنة 1994، ص: 52.

2 - ترجم الكثير للشيخ أحمد بن موسى السملالي (ت 971هـ/1563م)، ومن الترجمات الوجيز والمسهب، حيث ترد الكثير من الخوارق والكرامات التي تنسب إليه وقد اختلطت بالمناقِب والتاريخ، انظر: الفوائد الجمة للتمنارتي بتحقيق اليزيد الراضي، ص: 191-176، طبقات الحضيكي بتحقيق أحمد بومزكَو، ج1/ص: 10-1، المعسول ج 12/ص: 54-15، دوحة الناشر لابن عسكر بتحقيق محمد حجي، ص: 102، إيليغ قديما وحديثا بتحقيق الروداني، ص: 45-17... وآخرون.

3 - وضع لاوست في الهامش Agerzam مقابلا لاسم الغول الذي ذكره بثلاثة مقابلات: L'ogre – Le monstre – Le cyclope، وعلى تمكن الرجل من الأمازيغية لا ندري سبب اختياره لذلك المقابل الأمازيغي، لأن "أكرزام" Agerzam هو الأسد المعلوم الصفة والشكل، بينما المعنى الذي يرد في الحكاية ذو طابع أسطوري تنطبق عليه لفظة "أَغْزْنْ" "Aghezen" أو "لبوخشت" "lboukhcgt" وهي الأقرب لمعني الغول والوحش/العملاق.

4 - هذا النوع من الكهوف التي تتخذ شبه حظيرة لإيواء الماعز أو الأغنام تسمى بالأمازيغية: "أَدَاغَاسْ"، "لْغْزِيبْ"، "أَسكْنْ".

5 - جملة تستبطن آداب الضيافة، فالضيف يجب أن لا يشترط على المضيف شيئا، أو ينفر من طعامه أويعيبه، كما يرد في المأثورات الشعبية المغربية بكل أنواعها، والحكاية تستحضر التضاد بين رمز الخير (الشيخ) و رمز الشر (الغول) حول موضوع قِرى الضيف، ومن المعلوم أن من وظائف الزاوية ومريديها الاعتناء بالضيف وإكرام وفادته كما يظهر في أخبار أحمد بن موسى المتفرقة في المصادر التي ترجمت له كالمعسول للمختار السوسي.

6 - bâton de pèlerin، حرفيا "عصا الحج"، إلا أن المعنى هو العصا المباركة لأنها تستمد بركتها من قداسة شعيرة الحج أولا، ومن تملك الشيخ لها ثانيا.

7 - عملية ارتداء الجلد المسلوخ هذه التي أقدم عليها الشيخ ورفيقه، تدعو إلى إعادة التساؤل والبحث في أصول طقوس "بيلماون" أو "بوجلود"، فإذا علمنا أن الكثير من طقوس الفرجة والاحتفال والاستعراض ترجع إلى جذور صوفية (أحمد بن موسى، بناصر، بن عيسى، بن حمدوش...) جاز التساؤل عن علاقة ما ورد في الحكاية بتلك الطقوس وأولئك المتصوفة!

8 - Ulysse : ملك أتيكا في الأسطورة الإغريقية، "ذو الألف حيلة"، خدع "بوليفيم" وفقأ عينه، وتحكي "أوديسة" هوميروس عودته إلى جزيرة أتيكا ومختلف الصعاب التي واجهته في تلك العودة.

9 - Kyklôps: أحد الوحوش في الميثولوجيا الإغريقية.

10 - Polyphème: الوحش الأكثر شراسة في الأسطورة الإغريقية، ابن بوسيدون.

11 - يقصد نص "الأوديسة" لهوميروس، الشاعر الإغريقي (ق 9 قبل الميلاد)، وأوديسوس هو الاسم الإغريقي لـ "أوليس".

12 - Zeus: سيد الآلهة وكبيرهم في الميثولوجيا الإغريقية.

الملف

زبيدة اشهبون*: مقاربة النوع الاجتماعي والجامعة المغربية

تقديم وحوار: **محمد الإدريسي** *mohamed-20x@hotmail.com* // باحث ومترجم

تقترن الشروط الإبستيمولوجية للممارسة العلمية في السياق المغربي بشكل أساسي بالجامعة، بوصفها مؤسسة علمية وأكاديمية للبحث والتدريس والتفكير الانعكاسي في طبيعة الآليات الكفيلة بتطوير «المعرفة العلمية» من جهة، وتأهيل وتنمية العنصر البشري (مختلف الفاعلين في إنتاج المشهد الأكاديمي والسوسيو-سياسي) من جهة أخرى. كل ذلك في إطار البحث عن تحقيق توازنات سوسيو-سياسية بين البنيات الموضوعية والبنيات الذهنية المؤطرة لشروط إنتاج ومراكمة المعرفة العلمية ونشرها وربطها بتحولات «المحيط الاقتصادي والثقافي» (بين العلم والعالم).
من هذا المنطلق، قاربت العلوم الاجتماعية (بخاصة السوسيولوجيا) مؤسسة الجامعة بوصفها تنظيم بنيوي يتداخل في سياقه السياسي بالعلمي، والمعرفي بالإيديولوجي، وتم النظر إلى الفاعل الأكاديمي (homo academicus) كحجر الزاوية ضمن نسق «الفعل الأكاديمي». لكن مع ذلك، لا يمكن بأي حال من الأحوال الفصل بين الشروط الإبستيمولوجية لإنتاج المعرفة العلمية داخل الجامعة، وبين الشروط الموضوعية والذاتية للممارسة العلمية في سياق عالم جديد منفتح على الكونية وعلى التداخل الاختصاصي من جهة، وعلى التكامل بين الأكاديمي والسوسيو-سياسي من جهة أخرى.
في عالمنا اليوم، وفي سياق التحولات الكونية، لم يعد «العالم الأكاديمي» (Mundi academicus) (بخاصة في السياق المغربي والعربي) هو المحتكر المركزي للمعنى (في مختلف تجلياته وتمظهراته)؛ بل أضحى خاضعا لمنطق الطلب السياسي والاجتماعي من جهة، ومهيمن عليه ضمن نسيج الهيمنة العلمية والمعرفية الكونية من جهة أخرى. في حقيقة الأمر، يمكن أن نتحدث هنا عن «أحد أشكال هيمنة طبقة المثقفين، رغم كونهم يشكلون في الوقت نفسه فئة مهيمنا عليها، الذين ينتمون مع ذلك إلى فئة المهيمنين» (1) أو هيمنة من «ينتدبون أنفسهم للتكلم باسم الآخرين، بفضلهم وفي مكانهم» (2).
قد تختلف وتتنوع أشكال الهيمنة الخارجية على الشروط الموضوعية لإنتاج المعرفة في العلوم الاجتماعية، لكن تظل الهيمنة الداخلية؛ بوصفها عملية ضبط لشروط إنتاج وإعادة إنتاج البنيات الأكاديمية، نسق معقد ومركب يحتاج إلى رؤية انعكاسية ونقدية للعلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، ليس في سياق إنتاج المعرفة، وإنما في إطار توزيع الأدوار الاجتماعية و«النوعية» [مقاربة النوع] وبناء الشبكات الأكاديمية المحلية والكونية نظرا لكون المنطق الرمزي لهذه الهيمنة يجعلها «تتخفى في ثوب التهذيب العلمي والمثالية البيداغوجية» (3).
يسعد مجلة «أفكار» أن تقدم للقارئ حوار مع الأستاذة الدكتورة زبيدة أشهبون (أستاذة علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة-المغرب)، في حوار حول «مقاربة النوع في الجامعة المغربية».

• بداية د. أشهبون ما تقييمكم لوضع السوسيولوجيا بعد رحيل جيل الرواد؟
السوسيولوجيا هي علم يصنع رجالاته في كل فترة. علم متجدد بمواضيعه وبمقارباته، لأن موضوعه هو المجتمع والمجتمع ليس معطى ثابت بل هو متحرك ومتنوع، لذلك فوضع السوسيولوجيا في المغرب وضع متجدد على الدوام. لم نعد الآن نتحدث عن مغرب القبائل والزوايا والمخزن؛ لأنها مواضيع أملتها ظرفية معينة بصمت تاريخ المغرب. إن القضايا تنبع من حركية وتطور المجتمع، فبعد أن كانت الهجرة والمرأة والشباب موضوعاً خصباً للسوسيولوجيا نجد الآن قضايا أخرى ذات بعد كوني، خاصة وأن العالم الآن تقلصت رقعته وانمحت حدوده فلم تعد المجتمعات تتفرد بقضاياها الخاصة. بهذا بل قد نجد نفس المشاكل تتكرر في العديد من المجتمعات ولو اختلفت مواقعها؛ فمثلا ظاهرة الإرهاب هي ظاهرة اخترقت كل الحدود فليس لها وطن أو لون أو عرق أو دين، بل أن مقاربة هذه الظاهرة تستدعي انخراط عدد من التخصصات والفاعلين في حقول الأبحاث والدراسات لا تهم جنسيتهم ولا معتقداتهم ولكن ما يهم هو قدرتهم على فهم وتفسير وتفكيك الإرهاب كظاهرة ربما تجاوزت تقديرات وحسابات المهتمين، لأنها ظاهرة سريعة، منتشرة، لها القدرة على اختراق الأفكار والجنسيات والحدود، مسخرة كل الأدوات التكنولوجية والمعرفية والإيديولوجية. إذن فلكل عصر رواده.

• ضمن تاريخ السوسيولوجيا المغربية لمرحلة ما بعد الاستقلال، ومنذ لحظة التأسيس مع جيل الرواد، برزت قضية العلاقة الجدلية بين التنظير/الميدان، والكم/الكيف في سياق الممارسة العلمية، بحيث نجد من يدافع عن الطابع «النقدي» و«المهني» للسوسيولوجيا كعلم للمجتمع، ومن يدافع عن الطابع «العمومي» (public sociology) والسياسي للسوسيولوجيا كعلم من/نحو المجتمع. كيف تنظرون إلى هذا الوضع؟
هنا تطرحون تقابلات متعددة وتنتظرون جواباً واحداً
• التقابل الأول: التنظير/ الميدان وهذا وحده أثار جدلا كبيرا ولعقود بين أكبر مدرستين في علم الاجتماع: مدرسة فرانكفورت ومدرسة شيكاغو ولعل أشهر مقولة للتوفيق بين المقاربتين هي تلك التي قدمها بيير بورديو:»النظرية بدون بحث إمبيريقي خواء، والبحث الإمبيريقي بدون نظرية هراء».
• التقابل الثاني: الكم / الكيف هي الأداة المنهجية التي يستعملها الباحث لتحليل المعطيات التي

استحضار الرجل والمرأة ومستقبل الجامعة هو استحضار لمستقبل يتأسّس على علاقة متساوية بين المرأة والرجل كذاتين للمعرفة، ولا أرى تقدماً وتطوراً للجامعة المغربية في ظل هيمنة علمية ذكورية مما يعني أن على الرجل أن يستوعب بأنّ التقدم العلمي ليس جنساً.

حصل عليها، والميدان هو حقل للرقم وحقل للتحليل. لا يمكن أن نقدم أرقاما ونسبا دون تحليلها وإلا ما الفائدة من ذلك. إذن فكما توازي النظرية التطبيق يوازي الكم الكيف، وفي نظري هو المقاربة المثلى التي يجب أن يعتمدها السوسيولوجي.

• التقابل الثالث: السويولوجيا النقدية/ الطابع «العمومي» (public sociology) والسياسي للسوسيولوجيا كعلم من/نحو المجتمع

إن السوسيولوجيا النقدية تظل مرتبطة، في السياق الفرنسي، بالأعمال البوردوية التي لا تدين في نموذجها الإبستمولوجي بأي شيء لمدرسة فرانكفورت.

فقد كان بورديو حريصاً حرصاً شديداً على ضرورة تحويل السوسيولوجيا إلى علم له لغته الخاصة و قوانينه ومبادئه ومفاهيمه التفسيرية ونظرياته القائمة بذاتها، ولذلك لا نجده يتردد في استخدام كل الأدوات لتحويل الخطاب السوسيولوجي إلى خطاب علمي ممنهج، فهو بذلك يوجه «النقد الصارم لمجموعة من النزوعات المنتشرة كثيرا بين علماء الاجتماع، والتي أساءت إلى هذا العلم ومنعت تطوره في اتجاه بناء نظرياته كالنزعة الاقتصادية «التحليل الماركسي» التي تفسر كل شيء بالعودة إلى الاقتصاد، والنزعة الوصفية التي تكتفي بملاحظة الوقائع والظواهر الاجتماعية دون أن تفسر في النهاية أي شيء».

وقد قسم المجتمع إلى حقول لها استقلالها النسبي ومنطقها الخاص بها بعيدا عن كل النزاعات المختزلة للوقائع والحقائق الاجتماعية « كالحقل السياسي، الحقل الاقتصادي، الحقل الثقافي ...»، ففي كتابه «أشياء مقولة» والذي نشره سنة 1987، يرى أن «العمل الذي أعده حول نظرية الحقول، والتي يمكن نعتها بتعدد العوالم، سينجز بواسطة التأمل حول تعددية المنطق الذي يتوافق مع العوالم المختلفة، بمعنى الحقول كأماكن تشكل فيها الحس المشترك، أماكن مشتركة، أنساق نموذجية، لا يمكن اختزال بعضها في البعض الآخر».

إن الحقل عند بيير بورديو ليس مجرد تمثل ذاتي أو بناء نظري للعالم، بل على العكس له وجود واقعي مادي، تعكس صورته المؤسسات التي تعبر عنه وتحدد كيانه. وانطلاقاً مما سبق، أرى بأن السوسيولوجيا النقدية يجب أن تمارس بهذا الشكل الذي قدمه بيير بورديو. أما التقابل الثاني الذي هو الطابع «العمومي» (public sociology) والسياسي للسوسيولوجيا كعلم من/نحو المجتمع، هو تصور شمولي ينزع إلى الاختزالية لمكونات الواقع الاجتماعي في أدق تفاصيله.

• لطالما شكلت قضية الالتزام ضمن حقل العلوم الاجتماعية مسألة شائكة في بنية الفعل الأكاديمي، نظرا لكون «العالِم» داخل الجامعة مدعو إلى التوفيق بين «الالتزام العلمي» و«الالتزام السياسي». ألا ترون أن السبيل الوحيد للخروج من هذه الوضعية هو مصالحة العلم بالمجتمع والميدان (بخاصة السوسيولوجيا)؟

يجب أولاً أن نعرف بالمثقف وبدوره سأتناول بعض التعاريف من بينها:

يعرفه ريجيس دوبريه بأن «المثقف هو الشخص الذي يدلو بدلوه في المجال العمومي ويعلن للملأ

آراءه الخاصة؛ أي أنه يحمل المثقف دورا فاعلا في المجتمع مع النخب الواعية في عملية التغيير والبناء. وإذا ما عدنا إلى محمد عابد الجابري فيعرف المثقفين بأنهم «أولئك الذين يعرفون ويتكلمون، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون، وبالخصوص ليقوموا بالقيادة والتوجيه في عصر صار فيه الحكم فنا في القول، قبل أن يكون شيئاً آخر».

أما إدوارد سعيد فيقول عن المثقف: «هو ذلك الشخص الذي يواجه القوة بخطاب الحق.»

وبالنسبة لغرامشي فالمثقفون: «هم الذين يمارسون دورا حيويا ومهما في تكوين وبناء الإيديولوجيات وفي تدعيم الموافقة أو القبول.

من خلال هذه التعاريف، يتضح لنا دور المثقف في مجتمعه وهو دور ملزم به أولا في علاقته مع ذاته، وثانيا مع مجتمعه. وفي هذا الصدد يطرح عابد الجابري المسألة الثقافية في الوطن العربي بقوله: « ... و إذا كان لنا أن نأخذ بمعطيات عالمنا الراهن فإن المعطى الذي يفرض نفسه هو «أن المسألة الثقافية» لم تعد في الظل، لم تعد»تابعاً» بل إنها، شئنا أم كرهنا، تطغى على سطح الأحداث، أو على الأقل تزاحم وتضايق على هذا السطح غيرها من المعطيات».

من خلال النص الأخير للمرحوم عابد الجابري، نستنتج بأن المثقف يمتلك السلطة المعرفية كآلية تمكنه من تحليل الواقع والانخراط فيه، وأن هذا ليس خياراً بل إلزاما له فلا يمكنه التنصل من مسؤوليته والانزواء في الظل كما يقول فوكو، لكن العلاقة بين السياسي والمثقف هي علاقة مأزومة وقد أثارت جدلاً واسعاً على مدى العصور ووجود هذه الإشكالية، ليست وليدة اليوم كما أنها لا ترتبط بمجتمع دون سواه، ولكن غالبا ما تتخذ هذه الإشكالية سمة المقاومة لكل محاولة لضبط العلاقة بينهما ــ خاصة في مجتمعاتنا ــ فيبقى الصراع بين السياسي والمثقف قائم الذات، بل أنه قد يصبح مُمأسساً. فما هي الأسباب الجوهرية التي تقف وراء حالات الخلاف الدائمة بين السياسيين والمثقفين في بلداننا؟ أظن أنه الصراع حول امتلاك السلطة: كم من تجربة سياسية خاضها المثقفون فعرفت الفشل والنماذج كثيرة في مجتمعنا المغربي.

هناك بناء فكري عام هو خليط من الموضوعية والإيديولوجية يفسر وضع المثقف في العالم العربي وتأرجحه فيما يتعلق بردود فعله تجاه قضايا مجتمعه، فنجد أنها إما تقف عند مستوى الإعلان عن إيديولوجية ذات مضمون اجتماعي لفهم القضايا الاجتماعية والسياسية، وإما تتخطى هذه المرحلة إلى مستوى التحليل والتشريح للقضايا بصورة واعية معتمدة على تطابقها مع الواقع الفعلي للمجتمع أو أنها تصل إلى القدرة على وضع المنهج الملائم للتغيير المجتمعي نحو الأفضل (4).

• في مجتمعاتنا هذا، يصبح الالتزام الإيديولوجي للمثقف معرقلا لالتزامه بقضاياه الاجتماعية. كيف ذلك؟

إن تأرجح الموقف الإيديولوجي للمثقف تجاه النظام السياسي، بين التأييد والمعارضة بين الاقتراب من الحاكم والابتعاد عنه، بين التبرير لسياسة النخبة السياسية والدعم الفكري لسياسات أخرى مغايرة، يعبر عن تناقض ليس في الاختيار الإيديولوجي الذي تبناه المثقف عن وعي، ولكن يعبر عن تناقض

في المصالح التي تتأرجح بين الذاتية والموضوعية، بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة. والدليل على ذلك تغيير الموقف الإيديولوجي للمثقف بتغيير نظم الحكم، بتغيير الحاكم أو بتغيير مكان الإقامة من مجتمع إلى آخر عربي كان أو غربي (5).

كذلك هذا التأرجح يضعف ثقة المجتمع فيه فيصبح مشكوكاً في نزاهته وفي التزامه بقضايا وطنه.

لكن، إذا ما رجعنا دائما إلى واقعنا الحالي نلاحظ بأن القطيعة عميقة بين المثقف ومجتمعه، وأنه قد آن الأوان فعلا للمواجهة وللحوار للمراقبة والمحاسبة.

المثقف اليوم مُجبر على الانغماس في مجتمعه، شاء أم أبى، لأن المجتمع استنفذ كل طاقاته ومقوماته وتراكمت حاجاته الضرورية والملحة وأسئلته المتعددة سياسية كانت أو اجتماعية أو فكرية. والمثقف الذي لا يستلهم وجوده من مجتمعه فهو ميت ولا جدوى منه، لأن المجتمع هو مختبره وورشه الأساسي فإن انقطع عنه ستصدأ آلياته وتموت مؤهلاته وتبلى مفاهيمه. إن المثقف أحد الفاعلين في المجتمع يسهم في تطويره وتغييره حاملا لقضية يعمل من أجلها، ولا يمكنه الاستغناء عن المجتمع. مهما كانت طبيعة هذا المجتمع ومهما كانت طبيعة المثقف، لا بد من علاقة بينه والمجتمع، علاقة يجب تحديد نوعيتها، لأنها قد تأخذ عدة مناحي، منحى وصاية المثقف على المجتمع، منحى مشاركة وتعاون المثقف مع المجتمع، وقد تأخذ منحى تبعية المثقف للمجتمع. كثيرة هي الأشكال التي تتخذها العلاقة بين المثقف والمجتمع من بينها ما ذكره المرحوم الأستاذ عبد السلام حيمر (خيارات التحول السوسيولوجي في المغرب) في تحديده لهذه العلاقة: «فإننا نرى الآن أن الوقت قد حان لتوفير الشروط الضرورية لانبثاق حقل ثقافي مستقل و لتسهيل هذه الولادة العسيرة للمثقفين بالمعنى الحديث للكلمة بوصفهم (بصرف النظر عن انتماءاتهم الطبقية المتباينة) فئة اجتماعية واعية بذاتها متميزة عن غيرها من الفئات الاجتماعية بمميزات وظيفية» (6).

• منذ بدايات الاهتمام بقضية المرأة ضمن البراديغم الانعكاسي للسوسيولوجيا المغربية، تم النظر إلى كون «المقاربة العلمية لقضايا المرأة هي بالضرورة مدخل أساسي للمساهمة في تحسين وضعية ومكانة المرأة ودمجها في مسلسل التنمية» (على حد تعبير فاطمة المرنيسي). ما تقييمكم لحصيلة الاشتغال السوسيولوجي حول قضايا المرأة اليوم؟

لا ننكر أبدا قيمة المساهمات العلمية التي تناولت قضية المرأة؛ ولو أنها وفي قراءتنا لما وراء الخطاب، نجد تلك النظرة الذكورية للمرأة ولو من طرف المرأة المفكرة نفسها التي لم تستطع التخلص من تلك الهيمنة، والتي توجه خطابها مهما حاولت الانعتاق منها، لأنه حينما نجعل من المرأة موضوعا للبحث

العمل على إخراج الدرس السوسيولوجي من حيزه النظري إلى حيز تطبيقي والتوجه مباشرة إلى المجتمع بمدارسه وسجونه وإداراته وأحزابة ومستشفياته وجمعياته؛ أي اقتحام كل الحقول بأدوات الحفر والتنقيب والتعرية وذلك لتحقيق ثلاث أهداف مركزية.

فإننا ضمنياً نكرس نفس النظرة التي أقصت المرأة. لماذا؟ لأن وضع المرأة بصفة عامة هو في حد ذاته نسق يشتغل كآلة رمزية لإعادة إنتاج الهيمنة الذكورية في كل مكونات المجتمع وعبر كل مؤسساته. فقضية المرأة هي بنيوية بالأساس تتضافر فيها كل النظم الاجتماعية بمختلف أشكالها ثقافياً، سياسياً، إعلامياً، سيكولوجياً، تربوياً وكلها تعمل على تكريس ومقاومة كل ما يمكنه أن يفكك هذه النظم ويخرج وضع المرأة إلى الوجود. ما معناه أنه كلما فكرنا في المرأة بعيدا عن كون قضيتها بنيوية وكلما فكرنا في المرأة انطلاقا من لا وعي يتحكم فيه الذكوري، ولو من خلال المرأة المفكرة نفسها، فإننا لن نقوم إلا بإعادة إنتاج نفس النظرة للمرأة، وإن تغيرت المقاربات فالجوهر واحد.

• اقترن الحديث عن بلورة مقاربة النوع الاجتماعي، بوصفها أداة علمية للوقوف عند وضعية المرأة في سياق التحولات المجتمعية، بالحقل الجامعي والأكاديمي، من منطلق ربط الجامعة بالمجتمع من جهة، وجعل المعرفة العلمية الموضوعية سند أساسي لتحقيق التنمية الشاملة من جهة أخرى. ألا ترون أن «عجز» الجامعة عن أداء أدوارها التنموية والاجتماعية مرتبط بالضرورة بغياب المدارسة العلمية والانعكاسية للشروط الموضوعية لاشتغال بنياتها والعلاقات بين فاعليها؟

مقاربة النوع هي أداة تفكيكية للعلاقة بين الجنسين وليس التركيز على المرأة فقط؛ أي أن العلاقة بين الجنسين هي التي تتحكم في وضع المرأة بما يعني أنه كلما كانت العلاقة متساوية كلما تحسنت أوضاع النساء. لذلك فمقاربة النوع يجب أن تتوجه للرجل كما للمرأة أي أن تركز كل الجهود المبذولة لتحسين هذه العلاقة على الجنسين معا وليس التركيز على جنس دون آخر هذا من جهة، من جهة ثانية فالقول بأن الجامعة هي من يوكل لها التفعيل ــ في مسألة مقاربة النوع ــ ليس في محله. أعتقد، وكما قلت سابقا، أن تكريس مقاربة النوع مرتبط بكل المؤسسات الاجتماعية وليس فقط بالمؤسسات التربوية. إنها مسؤولية متقاسمة بين كل الأطراف المعنية، الإعلام، الحزب، النقابة، المدرسة الأسرة، المسجد، المقاولة....... أي أن الاعتماد فقط على الجامعة كوحدة لتفعيل مقاربة النوع هو رأي يجانب الصواب، لأن مقاربة النوع هي ظاهرة مجتمعية، ولكن ما هو مطلوب من الجامعة هو القيام بأبحاث ودراسات تفكك الأبنية الثقافية والدينية والسياسية والاجتماعية التي تخفي أدوار المرأة وتحصرها فقط في الدور الإنجابي والإنتاجي.

• هل يمكن أن نتحدث عن ضرورة ترسيخ مقتضيات مقاربة النوع الاجتماعي داخل بنيات الجامعة قبل ربطها بالعالم السوسيو ــ اقتصادي والسياسي؟

أقول ضرورة ترسيخ مقتضيات مقاربة النوع في المدرسة أولا قبل الجامعة، لأن المدرسة تستقبل فردا لا زال في إطار التشكل وبذلك يمكن المساهمة في بناء عقلية وثقافة هذا الطفل الذي سيندمج غدا في مجتمعه وهو متوازن في علاقته مع الآخر ذكرا كان أم أنثى. نفس الشيء بالنسبة للتربية الجنسية وحقوق الإنسان التي يجب أن تدرس في المدارس ليكبر الفرد وهو متشبع بها. آنذاك يمكننا تحقيق مجتمعاً متعادلاً ومتوازناً تكون فيه العلاقة بين الجنسين علاقة تساوي وليس علاقة تبعية.

• أمام ضعف الاهتمام بسوسيولوجيا الجامعة وسوسيولوجيا التنظيمات الجامعية، وفي ظل غياب الرؤية الانعكاسية للجامعة حول نفسها، هل يمكن أن نعتبر أن غياب تبني استراتيجيات النوع الاجتماعي ضمن منطق عمل الجماعات العلمية يؤثر على حصيلة الإنتاج والتراكم العلمي؟

أعتبر أن الجامعة هي عقل المجتمع، لكونها ملزمة بالانخراط في المجتمع وطرح كل القضايا التي تشكل حجر تعثر في تقدم وتطور المجتمع كيف ما كان نوعها، لأننا الآن لا نعيش مشاكل محلية بل أن هناك بعض القضايا التي طفت على السطح لا تهم مكوناتنا المحلية ولكن قضايا تشكلت بانفتاحنا على عوالم أخرى. وبذلك فإن المعالجة يجب أن تعتمد الآليات والمقاربات المتطورة فالمجتمع يتغير على مستويين في علاقته مع ذاته وفي علاقاته مع محيطه؛ أي ما بين المحلية والكونية فأي مقاربة تصلح لهذا التغير المزدوج. إذن لا بد للجامعة أن تنظر إلى المجتمع في إطار هذه الازدواجية وأن تعمل في إطار تحليل وتفكيك المجتمع وقضاياه عبر هذه المقاربة.

• كيف تنظرون إلى مستقبل المرأة داخل الجامعة المغربية؟

الخطاب حول المرأة دون الرجل ما هو إلا إعادة لإنتاج خطاب الهيمنة الذكورية. لذلك فاستحضار الرجل والمرأة ومستقبل الجامعة هو استحضار لمستقبل يتأسس على علاقة متساوية بين المرأة والرجل كذاتين للمعرفة، ولا أرى تقدما وتطورا للجامعة المغربية في ظل هيمنة علمية ذكورية مما يعني أن على الرجل أن يستوعب بأن التقدم العلمي ليس جنساً.

• د. ما هي مشاريعكم المستقبلية؟

مشاريعي كثيرة ومتنوعة. أهتم بواقع المرأة في العالم القروي فهي بحاجة إلى الاهتمام لأنها لا تعاني فقط من الفقر، ولكن، وهذا أخطرهم، من الجهل. كما أن السياسات التنموية المفعلة من طرف الدولة والموجهة أساساً للمرأة ترتكز فقط على التنمية في جانبها الاقتصادي معتقدين أن كلما قدمنا للمرأة كسرة خبز سيتغير وضعها، ناسين بأن التنمية هي أولا تنمية الفكر وتأسيس الوعي عند المرأة في علاقتها بذاتها وفي علاقتها بالآخر، وأظن أن فشل هذه السياسة راجع بالأساس إلى المقاربة الأحادية الجانب للتنمية القروية.

المشروع الثاني هو مقاربة النوع كيف يمكننا تفعيل مقاربة النوع في مجتمع تتضافر كل مكوناته لتكريس الهيمنة الذكورية في كل مجالات الحياة؟ أتجه إلى المدرسة لأنها بعد الأسرة هي مؤسسة تساهم في بناء شخصية الطفل. لذلك سأعمل على تفكيك الآليات التي تستخدمها المدرسة لتكريس نفس النظرة للعلاقة بين الجنسين بعد أن وضعت أساسها الأسرة.

المشروع الثالث، الاهتمام بالطالب والطالبة كحقل لتأسيس ما هو ثقافي ومعرفي وتثبيت قيم قبول رأي الآخر واحترامه رغم اختلافه.

مشروعي الرابع، وهو أساسي، هو العمل على إخراج الدرس السوسيولوجي من حيزه النظري إلى حيز تطبيقي والتوجه مباشرة إلى المجتمع بمدارسه وسجونه وإداراته وأحزابه ومستشفياته وجمعياته؛ أي

اقتحام كل الحقول بأدوات الحفر والتنقيب والتعرية وذلك لتحقيق ثلاث أهداف مركزية:

أولاً، جعل السوسيولوجيا علماً ملتصقاً بمجتمعه مُفككاً لقضاياه وإخراجه من قوقعة التنظير إلى فضاء التطبيق ليستجيب للإشكالات الكبرى التي يعرفها المجتمع.

ثانياً، التعريف بأهمية هذا العلم وتغيير تلك النظرة المريبة التي ينظر منها إلى علم الاجتماع كونه (هو العلم الذي تأتي الفضيحة على يده، هو العلم الذي يفسد على الناس حفلاتهم التنكرية، هو العلم بوع...) لأن هذه النظرة هي التي حدت من دوره وحاربته وحاولت تقزيمه.

ثالثاً: لقطع الطريق أمام أشباه السوسيولوجيين الذين خلا لهم الجو فبدؤوا يعبثون فساداً في هذا الحقل المعرفي المميز ويبخسوا من قيمته.

• مع اقتراب مرور الذكرى الثانية لوفاة عالمة الاجتماع المغربية فاطمة المرنيسي، كلمة في حق هذه النسائية الملتزمة.

فاطمة المرنيسي هي عالمة الاجتماع المغربية التي اهتمت بموضوع المرأة ووضعتها في سياق معرفي تتجاذبه تخصصات متعددة بين الأدبي والروائي والأنتروبولوجي والسوسيولوجي والثقافي والرمزي. مقاربات متعددة تلك التي اعتمدتها المرحومة المرنيسي لتبين أن المرأة لا تختزل في الجسد كما تعامل مع التراث بأغانيه وشعره وأمثاله وأساطيره.

فاطمة المرنيسي استطاعت أن تقتحم المحظور وهو الخطاب الديني والجنسي حول المرأة، فاطمة المرنيسي بجعلها قضية المرأة قضيتها الأولى لا لتبيان ضعفها والبكاء عليه بل لإظهار قوتها وقدرتها على القيام بأدوار تاريخية للأسف أقبرها في الفكر الذكوري المتغلغل في لا وعي الأفراد.

فاطمة المرنيسي لم تتحيز للمرأة على حساب الرجل بل اعتبرتهما ـ في نظري ـ نتيجة لتنشئة اجتماعية مبنية ثقافياً وتاريخياً تمجد الذكر وتحقر المرأة.

فاطمة المرنيسي أعطت الكثير للفكر السوسيولوجي المغربي وصعب أن نجد فاطمة مرنيسي أخرى.

الهوامــش :

* أستاذة علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة-المغرب

1 - P. Bourdieu, Contre-feux, Paris, Éditions Raisons d'agir, 1998, p: 50.

2 - P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, Paris, Éditions du Seuil, 2000 [1972], p: 226.

3 - P. L Berger, Invitation à la sociologie, trad. franç. De C. Merllié-Young, Paris, Éditions La Découverte, 2006 [1963, p: 212.

4 - د. أحمد مجدي حجازي، المثقف العربي والالتزام الإيديولوجي، مجلة الوحدة عدد 40، 1988، ص 19.

5 - المرجع السابق نفسه.

6 - د. عبد السلام حيمر، مسارات التحول السوسيولجي في المغرب، منشورات الزمن، نونبر 1999 ص49.

هؤلاء النساء هن اللواتي تحركن المغــــــرب*

بقلم: **سارة زهير** // ترجمة: **خديجة حلفاوي** *khadija.halfaoui1989@gmail.com* // باحثة ومترجمة

من أجل تمكين المرأة القروية: التعاونيات النسوية لزيت أركان

نقطة البداية: في فناء المنزل قروي بسوس، حيث توجد ثلاجة، يعود تاريخها إلى تعبئة النساء القرويات في إطار تعاونيات إنتاج زيت الأركان. تم إنشاء 93% من هذه التعاونيات من قبل النساء، ولاسيما في إطار «المبادرة الوطنية للتنمية البشرية» «l'Initiative Nationale du Développement Humain» (INDH) (1). وعلى الرغم من قلة أعداد البنيات التعاونية المستقلة مالياً اليوم، لكنها مع ذلك توفر دخل أدنى لآلاف من النساء، وتسمح لهن بتجهيز بيوتهن.

على الرغم من كون معظمهن أميات، لكن منظمات في إطار تعاونيات، أضحت النساء القرويات قادرات على تأمين مصدر دخلهن وتحسين معيشتهن وظروف عملهن. وبذلك تمكنت المرأة من الاستقلالية، خصوصاً وأن دخلها هو الدخل الوحيد الثابت داخل الأسرة. لكن، وراء هذا النجاح، تظل هذه التعاونيات مفتقرة إلى الموارد اللازمة لتسويق منتجاتها ومواجهة منافسة أكثر حدة.

على أية حال، وفي منطقة متضررة بشدة جراء الهجرة القروية، نجد أن تعبئة النساء نحو تثمين شجرة الأركان هي مبادرة مُهيكلة للجهة، حيث فضلن البقاء على الهجرة والحصول على مهن ثابتة ومستقرة.

الناشطات النسويات المغربيات: من غطاء «ربيع المساواة» إلى العمل الميداني

في شهر مارس من سنة 2014، احتجت العديد من النسوة بالعاصمة المغربية الرباط من أجل إعطاء هامش أكبر من الحرية للمرأة، وأيضاً تحرير قضية الإجهاض.

لقد انتقلت النسويات المغربيات من غطاء «ربيع المساواة» نحو العمل الميداني. ولا تفوتنا الفرصة هنا للحديث عن واحدة من هؤلاء النسوة الملتزمات، يتعلق الأمر بعائشة الشنا، رئيسة جمعية التضامن النسوي وممرضة مكونة، كرست جهودها لمساعدة النساء العازبات، واللواتي أضحين منبوذات من قبل البنية الاجتماعية ــ بخاصة من قبل أسرهم والمقربين إليهم ــ ومحرومات من وضع اجتماعي مستقر نتيجة حملهن غير المرغوب فيه. بعد أن تم إعطاؤها فرصة التعبير بـ«أعلى صوت» (À hautes voix, Le Fennec, 2013)، عملت على خلخلة البنيات الجامدة والمحافظة.

بفضل ذكائهن وسعة حيلتهن، تمكنت هؤلاء المناضلات من إحراز انتصار تاريخي في شهر أكتوبر 2003 من خلال هيكلة وإصلاح شامل لقانون الأحوال الشخصية (المدونة). بقيادة ملكية، تم إنهاء المواجهة «حامية الوطيس» بين الحداثيين والإسلاميين حول مسألة الأحوال الشخصية للمرأة. وكان من الإيجابيات التي جاءت بها «المدونة» التأكيد على المسؤولية المشتركة بين الزوجين، والطلاق بالتراضي،

وتحديد 18 سنة كسن قانونية للزواج بالنسبة للجنسين معاً، والقضاء بالمساواة بين الرجل والمرأة داخل الخلية الأسرية.

مع ذلك، تظل نتائج هذا الإصلاح غير مرضية، على الرغم من أن الدستور الجديد المعتمد سنة 2011 يؤكد على مبادئ التحرر والمساواة. مع ذلك، ورغم اعتبار المدونة نصراً تاريخياً خلال بداية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، إلا أن تفعيل مضامينها لازال مخيباً للآمال، لأن القضاة ظلوا متراخين في تطبيق مقتضياها. تم الفصل بين تطبيق الأحكام القضائية وبين روح النص. على سبيل المثال، يحظر زواج القاصرات، نظرياً، دون موافقة القاضي؛ والتي تمثل 10% من مجموع الزيجات المسجلة.

مع صعود «العدالة والتنمية» إلى الحكم بالمغرب، أصبحت الناشطات الحقوقيات اليساريات تدافعن عن ضرورة إصلاح قانون العقوبات. استغرق الأمر أزيد من سنتين لكسب القضية في أعقاب قضية «أمينة الفيلالي» (2) التي انتحرت بعد أن أجبرها أهلها على الزواج من مغتصبها، وفقا لما يسمح به القانون. بطبيعة الحال، يُعد إصلاح الفصل 475 من القانون الجنائي المغربي خطوة أولى أساسية، لكن يظل الإصلاح الجذري لقانون العقوبات ووضعه على طاولة النقاش ضرورة لا محيد عنها من أجل حماية المرأة.

عرفت التمثيلية السياسية للنساء تبدلاً ملحوظاً من خلال سياسة الكوطا (politique de quotas) التي تم إقرارها بشكل أساسي مع الانتخابات البرلمانية لسنة 2011. سابقاً، كانت أعداد المقاعد المخصصة للنساء في البرلمان 60 مقعداً، في حين أنها اليوم 67 مقعد، يضمن مختلف التلوينات السياسية داخل قبة البرلمان (17% من النواب). ومع ذلك، تظل تمثيلية النساء داخل الهيئات المحلية جد ضعيفة.

تقاطع تمثلات النساء بضفاف المتوسطي

يظل تناول قضية المرأة المغربية، وبشكل أوسع المرأة المغاربية، مسألة معقدة ضمن مشهد نسوى جمعي. تدعونا عالمة الاجتماع المغربية فاطمة المرنيسي إلى ضرورة التعرف على إشكالية النساء المغاربيات ضمن جدلية الخلاص التي أجمعت عليها المرأة الأوروبية ضمن شروطها [الأنطولوجية].

إضافة إلى ذلك، تذكرنا الباحثة بتقاطع تمثلات النساء، حيث غالباً ما تشكل من خلال تلاقي نظرة الرجال من منطقة إلى أخرى بضفاف المتوسطي. بأسلوب نقدي شديد اللهجة، تعمل المرنيسي على فك تشفير صورة المرأة العربية كما نقلها الإعلام الغربي.

والحال أن العديد من الكتاب ينظرون لتبلور هوية جديدة، معبأة من خليط مشكوك فيه من الدين والتشبه بالسلف لهؤلاء النساء، التزمت المثقفات العربيات بمساعدة النساء على بناء هوية خاصة بهن، بوصفهن نساء متحررات.

ترى فاطمة المرنيسي أن التشبه بالسلف الذي يشكل صورة مميزة للمرأة الشرقية، من خلال عزل المرأة في المنزل أو الحريم، هو الصورة النمطية المتفشية في واقع الأمر في أوروبا. يُفسر فك تشفير الصورة [النمطية] المنتجة من قبل «انغرس» (Ingres)، و«ماتيس» (Matisse) أو «ديلاكروا» (Delacroix) بأن «صورة» الجواري، والتي طالما سحرت خيال الرجل الغربي، غير موجودة

سوى بعقول هؤلاء فقط.

وفقاً لعالمة الاجتماع، لازال الشرق الفاتن، والذي تتركز الصورة المروجة عنه في السلطة والثروة والمتع، يشكل الترسيمات الذهنية المؤطرة للإنسان الغربي ويقدم صورة «معكوسة» عن المرأة العربية. وعلى الرغم من التمييز الفعلي الذي يعتريها، إلا أن هذه الأطروحات تدعونا مع ذلك إلى تجنب استغلال هؤلاء النسوة.

يمكن أن نعتبر أن الحدود الفاصلة بين [عالم] النساء و[عالم] الرجال لا تعدو أن تكون خط «مخيالي يوجد في رؤوس أولئك الذين يمتلكون السلطة»، كما تؤكد على ذلك فاطمة المرنيسي في كتابها «أحلام النساء»: حكايات طفولة في الحريم» (Rêves de femmes. Une enfance au harem) (Le Fennec, 1997). يُعد توزيع الأدوار «النوعية [وفقا للنوع الاجتماعي]» فعل دهاء بامتياز، إذ يجعلنا نعتقد أن المراقب [الفاعل الاجتماعي] يعمل على شحذها وفقا للرموز الاجتماعية للعالم العربي. بمثاليتها النسوية و«أسطورتها الحضارية»، تتمكن شهرزاد بمكرها وكلامها من أن تقهر الرجل.

باختصار، تظل معركة النساء المغاربيات من أجل المساواة والحرية مرتبطة ارتباطا وثيقا بكفاح الكل من أجل الديمقراطية. لا يجب على الفكر الأوروبي، أمام وفرة صور الأخبار الغرائبية، أن يستغل المرأة العربية من خلال ربطها بالصور النمطية المروجة عنها؛ على الرغم من الصعوبات الحقيقية التي تواجهه في الوصول إلى الساحة العامة والساحة الاقتصادية.

الهوامــش :

* نشر هذا المقال في الأصل باللغة الفرنسية في:
SarahZouheir,«CesfemmesquifontbougerleMaroc»,Après-demain2014/3(N°31-32,NF),p.33-34.

1 ـ أطلقت المبادرة الوطنية للتنمية البشرية (INDH) من قبل الملك محمد السادس في 18 ماي 2005، بهدف إقامة "الديمقراطية والحكم الرشيد، وتنمية البلد على المستوى الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي والبيئي". ساعدت هذه المبادرة على تعزيز وهيكلة جميع التنظيمات العاملة في مجال الاقتصاد الاجتماعي.

2 ـ انتحرت الطفلة أمينة الفيلالي (ذات الستة عشر ربيعاً) بإحدى قرى مدينة العرائش بعد تزويجها قسراً من مغتصبها في 10 مارس 2012، لتعيد بذلك فتح قضية الاغتصاب وتزويج القاصرات بالمغرب (المترجمة).

لمزيد من التفاصيل:

Fatima Mernissi, Le Harem et l'Occident, Albin Michel, 2001.

Fatima Mernissi, Les Aït-Débrouille, Casablanca, Éditions Le Fennec, 1997.

WassylaTamzali,Uneéducationalgérienne:delarévolutionàladécennienoire,Gallimard,Coll.Témoins, 2007.

Wassyla Tamzali, Une femme en colère : lettre d'Alger aux Européens désabusés, Gallimard, 2009.

الفلسفة والنسوية: بحوث تستقرئ الإشكالية

لبنى بوشوارب loubnafes85@gmail.com // شعبة الدراسات الإسلامية. كلية الآداب، ظهر المهراز- فاس

لقد خلق الله الإنسان وكرمه وفضله على سائر المخلوقات، يقول الله في كتابه: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً) سورة الإسراء70 كما جعل سبحانه التقوى ميزاناً في الحياة في قوله: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) سورة الحجرات 13. فالله الخالق تحدث في الآية عن بني آدم بإطلاق ولم يخصص ذلك بالذكورة، وفي الآية الثانية بين سبحانه أنه خلق الذكر والأنثى.

لا تمييز في النص الديني بين الذكر والأنثى، ولكن الأمر مغاير في الواقع المعيش، مع وجود خطاب مغاير على مدار تاريخ الإنسانية، خطاب قائم على إقصاء المرأة وجعلها أدنى مرتبة من الرجل، والنظر إليها كأنثى جسد لا كأنثى إنسان. ثنائية الذكر والأنثى، ثنائية جديرة بالبحث وفق مقاربات تسعى إلى هدف جعل المرأة كإنسان إلى جانب الرجل. ولإغناء وإثارة الموضوع من جديد نتوقف هنا مع ثلاثة أبحاث مركزة حول هذه الثنائية.

البحث الأول: الذاكرة الذكورية للفلاسفة الغربيين ضد قابلية المرأة للتفكير: للباحثة التونسية نادرة السنوني.

انطلقت الباحثة السنوني من التساؤلات التالية: ألم تكن الأرض مهدا لكل زرع وأن لكل زرع هدف حتى وإن فقد دلالته ومنفعته؟ أليست الطبيعة بكل ما تؤتيه من تنوع بيولوجي تخضع لسببية وأن أضعف وأتفه ما في الطبيعة له من المكانة في حلقة التكون ما يجعل صغائر الأشياء أعظمها؟ أليس المرأة تكاملاً: جسداً، وقلباً وعقلاً؟ أليس عقل الرجل عُقّالا على فكره إلى حد أنه أصبح بينه وبين حسن تفكيره؟

لقد عرفت المرأة حسب الباحثة، تأرجحاً بين الفكر الكنسي الذي جعل منها خادمة وبين خيال الشعراء لتكون ملاذاً آمنا للرغبة: «يظهر المشهد العجائبي للمرأة، المتضارب بين القدرة على التأثير والمساهمة في الإبداع من جهة وحضورها السلبي أنها خادمة لا تقوى إلا على الاتباع من جهة أخرى» (1). وقد توقفت الباحثة عن جون جاك روسو وتصوره لمفهوم المرأة ومكانتها في القرن الثامن عشر. إن رسو يرى حسب الباحثة يعتبر أن المرأة جعلت أساساً لتحقيق رغبات الرجل، وأن المرأة التي تصلح هي المرأة الجميلة الساطعة، فبالتالي هي وسيلة ووسادة للرجل. تقول الباحثة «لقد مثل الفكر الروسوي حجر عثرة أمام حضور المرأة، بل أنه مثلاً حاجزاً أمام إمكانية تحررها، وهو القائل فيها «انظرا للمرأة فقط كوسيلة للعب

وفي ذلك تحقق لرغبات الرجال» (2). أمام تصور رسو، تتوقف الباحثة عند المفكر أوليمب ادوارد من خلال كتابه طبّ النساء Gynécologie، الذي قدم نقدا فكر رسو، فقد رأى فيه أنه لم يفعل سوى تشبيه المرأة باللعبة، التي يستأنس بها الرجال.

المرأة كصانعة للمعرفة: انطلق الباحثة من سؤال: لماذا نمثل حضور المرأة في المجال المعرفي حضوراً محتشماً؟ لماذا لا نعرف الكثير من النساء في حقل المعرفة حتى يُصنف الفكر الجماعي بأن المعرفة دائما خاصية رجولية؟ تجيب بالقول: «إن ما نريد الوقوف عنده ونحن أمام هذا السؤال هو التذكير بأن المرأة لم تغب في تاريخ حركة العلوم وإنما وقع تغييبها وإقصائها. ففي كتابات إيريك سارتوري Eric Sartori وحاصة في مقاله «تاريخ النساء العلمي» أكد هذا الأخير على أن الإقصاء ماثل في المجال المعرفي، كما في المجال السياسي، بل إن مكانتهن بقيت في ثنايا الرجل وأن الرجل هو الأقدر معرفياً» (3).

رغم هذا الاقصاء، فقد أثبتت المرأة قدرتها على مقارعة الرجل في الحقل المعرفي، إذ تذكر الباحثة أن علم الفلك من العلم التي بادرت المرأة الاهتمام بها خاصة في ألمانيا فيما بين سنة 1650 و1750 مثلت المرأة المهتمات بهذا العالم 14% فعلى سبيل المثال هناك ماري فينكلمان كيرش Marie Win-kelman Kirch (1670-1720)، قد أبدعت باختزال وإعادة احتساب جدول فلكي ليوهانس كيبلر، صاحب الثورة الفلكية إلى جانب غاليليو، كما أنها قامت بكتابة ثلاثة مسائل فلكية. بناء على ذلك تعلق الباحثة قائلة: «إن إنسانيتنا المشتركة أي واقعنا الاجتماعي يتعرض لتحديات وحشية، نظراً للتجاهل الكلي لما تقدمه المرأة في الحقول العلمية. انجازات يقابلها تنكر وعنجهية ذكورية في مقاربة انعزالية ترفض التنوع والمشاركة. ولهذا فإن من ضرورات خوض تجربة ثورية أن تتحمل المرأة مسؤوليات الاختيار والتفكير حتى تتجاوز كل عنف فكري يقصيها ويحرمها حقها في الإبداع» (4).

إن حبس المرأة داخل صناديق الثقافة الصلبة والمنفصلة عن الواقع المعيش وعن الإطار الحضاري، هو ما يؤرق المرأة، «لأن هذا الحبس داخل إطار ثقافة ذكورية لا يأخذ سوى نظرة شديدة الضيق ولا يمكن أن تقدم إلا فهما شديد المحدودية لخصائص المرأة العربية. فعندما يجتمع وعي ذكوري ضبابي مع واقع حتميته تصورات رجعية متخلفة يصبح الراهن سجنا ويُطلب من المرأة أن تكون عبداً خيالياً لقوة وهمية» (5). والحل إذًا حسب الباحثة هو الحركة نحو المدرسة كي تتحرر المرأة من كل قيد وأسر لتثبت حقا أنها جديرة بالتميز، وبالتالي ترفع عنه كل محاولات الوصاية.

البحث الثالث: المرأة في المخيال الذكوري مساءلة التمثلات والصور النمطية الاقصائية: د. عامر عبد زيد الوائلي أستاذ الفلسفة. في بداية بحثه يؤكد على أن الرجل له مخيال يقوم على الغربية والاقصاء، هذا الاقصاء يمتد عميقاً في اللغة وآليات التمثل شعراً ونثراً وعقيدة وطريقة، وكأن المرأة مجرد كائن «يرمي فيها الذكر كل نواقصه، يعلق الباحث عن ذلك بقوله: «إلى جانب الاقصاء الجسدي بشكل عام والأنثوي بشكل خاص، ثمة نظرة أخرى للأنثى وهي المرتبطة بالرغبة بوصفها انعكاس لرغبة ذكورية ذات جانب واحد. قائمة على تفخيم الأنا الذكورية، الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الآخر» (6). هذه النظرة تعني في المخيال الجمعي الذكوري أن المرأة مكان الهامش.

هذا الاقصاء مع التحولات العلمية أثار جدلاً فكرياً نقدياً للهيمنة الذكورية المهينة، التي تجعل من المرأة كعبد للذكر السيد، وأنها موضوع للجنس والولادة والتربية والجلوس في البيت. ومن هذا المنطلق يدعو الكاتب إلى «ضرورة الانفتاح سلوكا ووعيا باتجاه التسامح مع أحاسيس الأنثى باعتبار إن حقها في الوجود يفوق حقها في التأنيث» (7). ثم يتساءل: هل نستطيع أن نحرك ثوابتنا تحريكا عصريا بحيث يمكن تحديثها، لا أن تبقى حبيسة الماضي فقط؟ وهنا يرى الباحث أنه ما لم نحن هذه المشكلة سنظل في هذه الدوامة التي لا تفضي بنا إلى شيء، فهذا التعنيف والازدراء الذي طال الأنثى يجب أن يراعى في خطاب اليوم بإعادة النظر فيه وفي صورته الثابتة.

البحث الثاني: النقد الثقافي والنسوية محاولة في تأسيسات فلسفية خارج السياق الذكوري: الباحثة رفقة رعد من العراق.

ترى الباحثة بما أن النقد الثقافي يسلط الضوء على البيئة الثقافية السائدة من جهة وعلى المستهلك الثقافي من جهة أخرى ويهدف بشكل أساسي إلى كشف الأنساق المضمرة من النص فهو «بذلك يفسح الطريق للنسوية باعتماده كآلية تحليلية تساهم في الكشف عن المواطن المجتمعية والثقافية التي تحدد مركز المرأة في ظل مركزية الرجل وتبين ما تضمره النصوص والخطابات الذكورية اتجاه النساء والجسد النسوي، حيث أعطى النقد الثقافي مساحة كبيرة للنسوية للدفاع عن حقوقهن ومطالبتهن بها بما يوفر لهم المكانة التي تستحقها أي امرأة» (8). فالنقد الثقافي يخلق منظوراً جديداً داخل المجتمعات على كافة الأصعدة، ومن وجهات مختلفة كما هو الحال هنا مع النقد الثقافي النسوي.

إن تاريخية مصطلح النقد السنوي تعود إلى منتصف القرن العشرين في أمريكا بعد أن تأججت الحركات النسوية المطالبة بالمساواة، ثم انتقل على كندا وبعدها فرنسا. إذًا ظهور النسوية هو «رد فعل طبيعي مجتمعي لا كتكميل نظري للأفكار أو النظريات بل ظهور عن استجابة للحاجة للقضاء على التهميش» (9). رد الفعل الطبيعي هذا حسب الباحثة سيرفع من جسد المرأة كجسد إنساني لا أنثوي ينظر إليه من منظور جنسي. فما الأسس التي انطلقت منها النسوية ونقدها؟

لقد حددت النسوية ثلاثة أسس رأتها هي مربط الفرس لتحقيق المساواة وإثبات الهوية والخصوصية، وهي:

أولاً: الأبوية: في سعي النسوية لكي «يكون لهن هوية مرئية وواقع مرئي باشرن في محاربة ما يسمى بالأبوية أو الهيمنة الذكورية حيث يمكن من هذه الحرب استعادة العدالة حينما تكون الفحولة خطر يهدد كل مناحي الحياة الثقافي عندما يعلو الرجل على حساب دونية المرأة في كافة مناحي الحياة» (10). فمنطق الهيمنة الذكورية يحمل في داخله منظومة قيم، فيرى الرجل نفسه في مرتبة أعلى والمرأة في مرتبة أدنى وبالتالي سيادة منطق الخضوع والهيمنة. تقول الباحثة: « هذا ما أخذ الناقدات النسويات للتعرض للهيمنة الذكورية بالنقد الثقافي، أثبتوا من خلاله أن النظام الأبوي يمتلك مرجعية تدعمه وتصونه تزيد من سلطته في داخل المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية» (11).

ثانياً: الجسد: إن النقد النسوي بتعبير الباحثة هو أحد معالم الحركة النسوية حول الجسد الأنثوي الذي

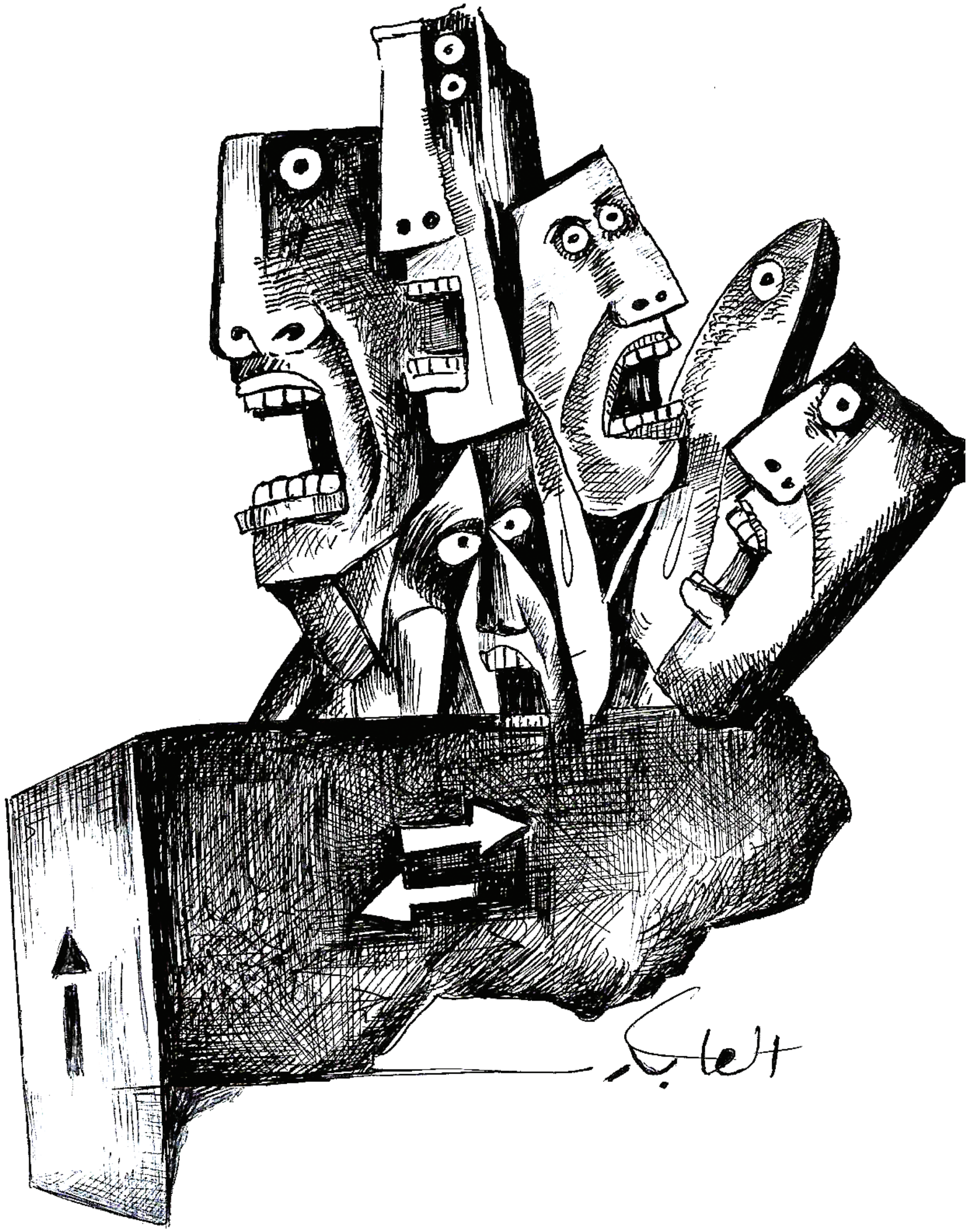
يستمد مكانته من خصوصية النوع الإنساني للمرأة والتنميط الثقافي. تقول: «بالنقد تسعى النسوية إلى القضاء على الضدية الثنائية بين الرجل والمرأة التي لا تتم إلا بتحطيم الايديولوجيا المتمركزة حول الجسد الأنثوي وتحليلها والأخذ برؤية نقدية تهدف إلى تحليل الأنظمة الأسلوبية والبناء والدلالية لأدب المرأة وفكرها، مما يسمح بإنشاء أرضية ملائمة لإشاعة لغة الحوار تأخذ فيها مفاهيم الشراكة والتعاون بدل التغليب والتبعية والاختزال» (12).

ثالثاً: الهوية النسوية: ترى الباحثة أنه لا يمكن للهوية الانثوية أن تتأكد دون أن يؤدي ذلك إلى كشف مكمن الفروق الثقافية التي خلقها المجتمع والتي أسست لها الهيمنة الذكورية عبر عصور لإبقاء المرأة ضمن وجودها الضيق، والذي لا يقتصر على الوجود أو الكيان الأسري بل أخذ كل مسارات الحياة الأخرى، فأصبحت المرأة بعيدة عن مضمار الفكر والسياسة وغيرها من المجالات. وفي ردها على ذلك تقول الباحثة رفقة رعد: «فالجنوسة تنبع من المجتمع ذاته فليس العامل البيولوجي هو عامل انتقاص وليس المقدرة الجسدية هي دافع لإنكار المرأة كذات فاعلة، بل الفارق المجتمع الذي أسس خارطة طريق المرأة المستقبلية ضمن المجتمعات بكونها حفيدة المحضيات والجواري ووريثة الخضوع والعاطفة وتكبيل الافواه والأجساد بالتالي لا هوية غير الهوية الذكورية» (13). هذا الاقصاء الذكوري ونظرته الدونية، ساهم في بروز وعي جمعي لدى النسوية، ففتح نقاش المساواة بين الجنسين، لتحقق إنسانية المرأة كإنسان وليس كأنثى.

بناءً على سلف، يتضح أن المرأة استطاعت بجهدها المعرفي من نيل مبتغاها وهو المساواة مع الرجل، بعدما كان هذا الأخير صاحب الأمر والنهي، لا يرى في المرأة سوى جمال الجسد يزين بها حياته. لكن الوعي النسوي حطم تلك النظرة الدونية من خلال انتقادها واعتبارها خير أخلاقية؛ الأنثى ليست جسد بل هي إنسان خلقه الله يؤدي رسالة نبيلة إلى جانب الرجل.

الهوامــش:

1 - الفلسفة والنسوية، تأليف مجموعة من الأكاديميين، إشراف وتحرير: د. علي عبود المحمداوي، إصدار الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الطبعة الأولى 2013، ص: 24.
2 - نفسه، ص: 27.
3 - نفسه، ص: 31.
4 - الفلسفة والنسوية، مرجع سابق، ص: 33.
5 - نفسه، ص: 35.
6 - نفسه، ص: 66.
7 - نفسه، ص: 72.
8 - الفلسفة والنسوية، مرجع سابق، ص: 165.
9 - نفسه، ص: 166.
10 - نفسه، ص: 169.
11 - الفلسفة والنسوية، مرجع سابق، ص: 170.
12 - نفسه، ص: 172.
13 - نفسه، ص: 176.



أنا مسلمة وهذه معركتي بين القمع والحريـــــــة*

ساريا تشيروفاليل- كونتراكتر * ترجمة : أحمد منصور emaillearning@gmail.com //
أستاذ اللغة الإنجليزية، باحث في التربية وديداكتيك اللغة الإنجليزية، أبركان

يتم إدراك الإسلام وتجربته بطرق مختلفة في أوروبا: إذ يعتبره المسلمون الأوروبيون كواقع معيش وكعامل أساس في مجتمع متعدد الثقافات، ويُعتبر في كثير من الأحيان رمزا لدين «متخلف وقمعي» في «عالم علماني ومستنير» وكـ«مُصدر للإرهاب والعنف» في أوروبا «الآمنة». وبالنظر لسياقات يسمها الارتياب والتوتر بين مختلف أصناف المؤمنين، يُعتبر قتل موظفي «تشارلي إيبدو» حتماً هجوماً على العديد من الحريات مثل حرية التعبير، والمعتقدات الشخصية، والأمن، والحق في العيش. وقد واجه هذا الحدث المروع والحزين، الذي سوف يبصم تاريخ السخرية والصحافة إلى الأبد، إدانة قوية من طرف الناس من مختلف المعتقدات ــ الدينية أو غير الدينية ــ ومن مختلف الأجناس، والتوجهات الفلسفية، والجنسيات.

ومع ذلك، فإنه في سياق اندفاعنا للإدانة الشديدة اللهجة والواضحة المعاني نتعرض لخطر الدخول في نقاش سطحي يحد من إدراكنا في أن هجوم «شارلي إيبدو» وما أسفر عنه من قتلى كان (وما يزال) إحدى جبهات هذه المعركة القائمة بين الحرية والقمع. ويعترينا قصور فهم للتعقيد الذي يقتضيه التعدد والاختلاف والعولمة الأوروبية، حيث يكون من الممكن، وعادة ما يكون من الضروري، أن يجسد المرء هويته «الأوروبية» بطرق مختلفة. ومن منطلق الحاجة إلى نقاش مستنير وأكثر تركيباً حول تحديات الحرية الحديثة، أبدأ مناقشتي القصيرة حول النساء المسلمات وتجاربهن كأوروبيات.

نظرة عامة حول منهجية البحث

باعتباري عالمة اجتماع ديني، فبدلاً من اعتمادي فقط على النصوص الدينية، انطلقت في دراستي من تجارب الناس الحية، والتي تأخذ مفهوم «صناع المعنى» في المجال التداولي لهذه الدراسة (1). ويُسهِّل هذا التركيز على الدين المعيش فهم انسيابية الممارسات الدينية اليومية. هذا الموقف مفيد بشكل خاص في السياقات الأوروبية، حيث تتغير معالم المجتمع الدينية بسرعة، وحيث تعرف ارتفاعا في الأديان «الجديدة» بالنسبة للمجالات التداولية الدينية الأوروبية.

وبصفتي عالمة مهتمة بقضايا المرأة والحركات النسائية، فإني أدرك أيضا وبشكل مكثف هرمية نظم المعرفة التي تميز القلة القوية، وتخولهم السلطة والأصالة: ذكوراً أم إناثاً؟ علمانيين أم متدينين؟ شرقيين أو غربيين؟ من الشمال أو من الجنوب؟؛ ورغم أن هذه المناقشات الفلسفية تتجاوز حدود هذه المقالة إلا أنني أشجع القراء على التفكير في مثل هذه الهرمية وفي المواقع التي يحتلونها داخلها.

فمثلاً أكد مجموعة من الأكاديميين في مقال حديث في كلية لندن الجامعية على أن الكثير من مجالاتنا الفكرية ترتكز بالأساس على أيديولوجيا البيض وعلى تنصيب «أوروبا (ومستوطناتها الاستعمارية) كقادة الأخلاق والفكر في العالم» (2). ليس واضحا ما إذا كانت الجماعة تعترف بوجود تسلسلها الهرمي المفضل (أو تسلسلاتها الهرمية المفضلة) خارج نطاق أيديولوجيا البيض، ولكنها تشكل نقطة قيمة وهامة حول التحيزات المتأصلة في كل ما يسمى المجال الفكري «المحايد».

ومن المهم أن يكون الفرد على بينة من التسلسلات الهرمية المختلفة، ولكن ليس دائما بهدف رفضها أو تحديها فقط، بل يجب أن يصاحب هذا التحدي التعايش وربط أواصر التقاليد الفكرية المختلفة - إذ من الممكن، على سبيل المثال، التفكير في ظل ثنائية المرأة العلمانية التي تنتمي للحركة النسائية والمتدينة. وكما أسلفنا الذكر حول الدين المعيش في عالم معقد و«معولم»، فمن الممكن حقا أن يكون الفرد متدينا وعلمانيا في نفس الوقت. وبالنسبة لجميع المناقشات، وخاصة تلك الحساسة منها التي تتطرق لمسألة الوجودية (أصل وجود البشر)- فمن المهم أن نعترف بأننا نكتب دائماً من أجل تجسيد ذواتنا. وتستخدم هذه المقالة أيضا روايات، وهي روايات النساء المسلمات اللواتي قابلتهن واللواتي يشكلن بعضا من أفراد عينة البحث، وأضم كذلك روايتي كأكاديمية.

فرنسية وأرتدي الحجاب

سوف نعرض فيما يلي أفكار مليكة ذات الجنسية الفرنسية والتي تقطن حاليا بلندن ومؤاخذاتها على العلمانية الفرنسية.

أنا فرنسية [...] وكان هناك وقت مُرِّر فيه القانون ضد الحجاب. في ذلك الوقت قلت في نفسي، يا إلهي! كنت أتطلع إلى أن أصير مدرسة لكن كان عليَّ آنذاك أن أخلع حجابي، لأنه كان ممنوعاً ارتداؤه في المدرسة وفي الشغل... لم أستطع استيعاب ذلك.

وتعود أصول مفهوم العلمانية في فرنسا إلى عام 1905، إذ خوَّلت بنود قانونها آنذاك حرية الأشخاص في ممارسة شعائرهم الدينية، لكن وقع فيما بعد نوع من التلاعب في هذه البنود التي باتت تمنع الرموز الدينية. ويعود السبب في ذلك إلى أحداث تاريخية وإلى الكيفية التي تحولت بها علاقة الدولة الفرنسية مع الكنيسة. غير أنه يوجد في فرنسا حالياً شعور معاد للدين. وإن كنت مسلماً فأنت حقا غير محظوظ [...] إذن باتت الأمور أكثر صعوبة في فرنسا ــ لأنهم (الفرنسيون) يخيرونك بين المواطنة وبين معتقداتك الدينية [...] في فرنسا تبدأ بالتفكير ــ والإحساس في بعض الأحيان بالعار وتشعر بالخجل كونك مسلماً.

قمت بعرض ثلاث روايات موجزة عن نساء مسلمات في هذه المقالة، وفي كل حالة من هاته الحالات حاولت استكشاف تأثير هويتهن الأوروبية المسلمة على حياتهن. وتسلط هذه الروايات أيضاً الضوء على الصراعات والتوفيقات الممكنة بين هذين الجانبين من هويات النساء.

إنهم (الفرنسيون) يجعلوك تفكر كونك مختلفاً ــ بأن لديك مشكلة، وأنهم هم على ما يرام.
تشعر مليكة بأن حالاتها لا تطاق. وباعتبارها شابة متعلمة وتطمح أن تصير مدرسة، أحسَّت مليكة بالاختناق والقمع، لذلك اختارت الانتقال إلى بريطانيا. وتضيف مليكة:
حين انتقلت إلى بريطانيا ذهلت إزاء الموقف (تقبل البريطانيين للحجاب)، لقد صدمت لأني استطعت الذهاب إلى العمل والتدريس دون نزع حجابي، لقد أحسست بالسعادة تغمرني وغيَّر ذلك من حياتي.
في فرنسا، تم تقليص حريات مليكة بشدة في أن تمارس معتقداتها الدينية وفي أن تزاول عملها وفي استقلالها المادي وفي تحقيق مواطنتها. بالتالي اتخذت قراراً مصيرياً في أن تنعزل وتنتقل إلى انجلترا.
يمكن اعتبار الحجاب كقطعة ثوب أو كشكل من أشكال التعبير عن الذات (3)، وهو لا يسبب ضرراً، إلا أنه أصبح ذريعة كافية لإنكار مليكة (وكثير من النساء مثلها) للكثير من الحريات.

لا يوجد شخص مثلي!

شمسية شابة بريطانية، وهي فخورة بتنشئتها البريطانية وبحريتها في أن تعيش حياتها كما تريد. عندما التقيتها كان أول شيء قالته لي هو أنها لا تستطيع أن تنتقد المجتمع البريطاني أو الغربي، بينما صرَّحت لي بما يلي عن وسائل الإعلام:
لأنني أعتقد أنني وُلدت في بريطانيا فهناك أشياء... من قبيل... الإسلام الذي هو جزء كبير مني. لأنه أينما ارتحلت حتى الآن... الكثير من الناس... كان هناك الكثير من المسلمين وقد اعتاد غير المسلمين على هذه الحقيقة. واعتادوا كذلك على ارتداء النساء للحجاب وأيا كان من الألبسة، واعتبروها مسائل طبيعية تماماً. [...] وأعلم كذلك أنه في النوادي الرياضية بينما تضطر المرأة إلى نزع وشاح رأسها غالباً ما يبدي الآخرون عدم فهمهم ويباغتوها بعبارات من قبيل: «لماذا (تغطين رأسك فأنت) لديك في الواقع شعر جميل وجذاب!» [...] غير أن معظم الناس قد تقبلوا هذا.
نعم... وفيما يخص وسائل الإعلام لم أر أي امرأة مسلمة يتم تصويرها فعلا في وسائل الإعلام... مثلي... لم أر أي امرأة مثلي... لا يتحدثون عن الناس العاديين الذين يذهبون إلى المدرسة والكليات والعمل وأشياء أخرى من هذا القبيل... لقد شاهدت فقط نساء يرتدين برقعاً على شاشة التلفاز، وهل كل النساء المسلمات هكذا؟ هكذا هي وسائل الإعلام. إنها غالباً ما تبث قصصا... عن فتيات أردن ارتداء الحجاب في المدرسة ولم يسمح لهن بذلك. بالتالي فإن وسائل الإعلام دائماً ما تعرض النساء المسلمات في سياق الصراع ــ بين الإسلام والحجاب وكل شيء.
في مكان آخر، لقد سبق وأن ناقشت كيف صوَّر التمثل الاستشراقي تاريخياً النساء المسلمات على أنهن «الآخر» المختلف والغريب. عندما يتعلق الأمر بالمرأة المسلمة فإن وسائل الإعلام عادة ما تتحدث عن الاعتداء، والقتل بدعوى الشرف، والقمع، كما أن المرأة المسلمة «العادية» والناجحة غير موجودة. في عالم تسمه الحرية بحق، يجب أن تُسمع كل الأصوات المختلفة على قدم المساواة (4).
لقد انضمت النساء المسلمات إلى إدانة عمليات القتل التي حدثت في «شارلي إيبدو»، لكنهن ينتقدن

أيضاً جميع الأصوات التي تدعو إلى حماية حرية التعبير وحياد وسائط الإعلام. وتتساءل هاته النساء المسلمات كيف يمكن لبعض الأصوات وبعض أشكال التعبير أن تكون أكثر حرية وأكثر حياداً من غيرها.

بين الثقافي والديني

فيما يلي تبوح لنا شكرية ذات الأصول الصومالية والتي عاشت في هولندا وفي بريطانيا عن هويتها الأوربية:
ولكن المسألة هي... أن هناك اختلاف بين الديني والثقافي. لقد قدمت من ثقافة صومالية كثيراً ما يُردِّدُ أفراد مجتمعها ــ لا ينبغي للمرأة أن تفعل هذا وينبغي للفتيات التصرف بطريقة معينة. في الواقع عندما أبحث في الأمر لا أجدها سوى عادات ومعتقدات ثقافية. أنا أدرك أن مثل هذه الأمور تحدث، ولكني أعتقد أن والديَّ بالرغم من خلفيتهما الثقافية إلا أنهما ما زالا يعاملاني بطريقة إسلامية [...]. إذا حدث وقالا لي أشياء عن التصرف بطريقة معينة، وأنا أعلم مسبقاً أنها لا تمثل سوى خلفيتهما الثقافية، فسوف أقول لهما أنه لا علاقة لهذا بالإسلام، إنها مجرد عاداتكما الثقافية... ومن الواضح أيضا أن تشكل الثقافة الأوربية جزءا من هويتي لأني نشأت في أوروبا.
تعكس رواية شكرية ما يعبر عنه العديد من المسلمين والمسلمات من الحاجة إلى تجاوز بنيات الإسلام المخصصة لأماكن خارج أوروبا. وبدلا من ذلك، يؤكدون على ضرورة تحول المسلمين الأوروبيين بشكل عملي وتحليلي (5) نحو سبل العيش والتعايش في الإسلام الأوروبي. ووفقا لهؤلاء الشباب فإنه إذا ما تجاوزنا التخويف والتشكيك فمن الممكن أن نجد القيم المشتركة والشائعة. وكثيراً ما يقولون أيضا أن العيش في أوروبا منحهم حرية نقد طرق تدينهم وإيمانهم.

خلاصة تركيبية

قمت بعرض ثلاث روايات موجزة عن نساء مسلمات في هذه المقالة، وفي كل حالة من هاته الحالات حاولت استكشاف تأثير هويتهن الأوروبية المسلمة على حياتهن. وتسلط هذه الروايات أيضا الضوء على الصراعات والتوفيقات الممكنة بين هذين الجانبين من هويات النساء، مع التركيز بوجه خاص على حرياتهن.
تحثنا مليكة، من خلال روايتها، على التشكيك في طريقة نظرنا لحرية التعبير. إذ يمكن اقتناء نفس قطعة القماش المنتشرة في أنحاء العالم من طرف امرأة مسلمة وارتدائها كحجاب كما يمكن كذلك ارتداؤها كوشاح حول العنق من طرف امرأة غير مسلمة (6). وكأفراد هذا المجتمع، نحن بحاجة إلى التفكير في السبب وراء تخصيص الإدانة الاجتماعية فقط لارتداء الحجاب بينما لا يعار أي انتباه

تعكس رواية شكرية ما يُعبر عنه العديد من المسلمين والمسلمات من الحاجة إلى تجاوز بنيات الإسلام المخصصة لأماكن خارج أوروبا. وبدلاً من ذلك، يؤكدون على ضرورة تحول المسلمين الأوروبيين بشكل عملي نحو سبل العيش والتعايش في الإسلام الأوروبي

لم تعد التمثلات المسبقة حول الدين والعلمانية، كافية لمعالجة قضايا الحداثة والتعددية. نحن بحاجة إلى مجالات تداولية جديدة ومناقشات أكثر استنارة. ولكي تكون هذه المناقشات كافية ومقبولة يجب أن تكون مستدامة وعملية وواقعية، ويجب على المجتمع أن يحاول معالجة المسائل الأساسية ومناقشتها.

لارتداء نفس قطعة القماش تلك كوشاح حول العنق. وباعتباري ناشطة في الحركة النسائية، أتساءل عما إذا كانت ردة الفعل هذه نتيجة للحمولة الأوروبية الثقافية التي تدنين (سوء) معاملة المرأة الأوروبية تاريخياً وتشعرهم بالذنب الاجتماعي اتجاهها، بما في ذلك ارتدائها الحجاب في الكنيسة؛ فإن عدم ارتداء الحجاب يسمح للمجتمع الأوروبي بالتنصل من مسؤوليته عن المخالفات السابقة ضد المرأة. وهذه مناقشة ينبغي التطرق لها في المستقبل.

وتقدم رواية شمسية نظرة ثاقبة عن أوجه التآزر الممكنة بين الإسلام وأوروبا، لكنها تساءلت عن السبب القائم وراء تكتم وسائل الإعلام في إظهار الصورة الإيجابية للمرأة المسلمة، بينما هي نفس وسائل الإعلام التي تصيح بصوت عال من أجل الحفاظ على حرية التعبير والحياد. ونحن أيضا نتحمل المسؤولية في عدم اهتمامنا الكافي بالإسلاموفوبيا، وإذ يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار تجلي المرأة وضعفها بشكل خاص، فكثيراً ما أخبروني عن حالات تعرضهن للبصق وسوء المعاملة ونزع حجابهن، وأحياناً تصل هذه الممارسات حد العنف الجسدي.

وتمثل رواية شكرية نظرة أكثر إيجابية حول الطرق التي يُمكن للشباب المسلم أن يحسنوا بها إسلامهم، مما يخلق سياقاً أوروبياً ومُسلماً في نفس الوقت، وقادراً على العمل في ضوء ثنائية العلمانية والدينية. وتعتبر مثل هذه الروايات أمثلة واضحة على ثقة الشباب وتطلعاتهم في تحدي الشتات البسيط ولكن المستمر في مجتمعنا. ويؤكد الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» Paul Ricoeur على أن الطبيعة البشرية قادرة بسهولة على التفكير في ثنائية: الأسود والأبيض، الجيد والسيئ، النحن والهم، وغيرها. ويتطلب تجاوز هذا الشتات العمل الدؤوب وتحدي تموقعات الهوية – «هل يمكنني أن أكون أنا إذا لم أكن مختلفة عنها؟» ومع ذلك، فإن هذا لا يعتبر رفضا للهوية، ولكن تأكيدا على القواسم المشتركة الممكنة. ويجب على المجتمع أن ينصت إلى روايات المسلمين الأوروبيين هاته ويشجعهم على البوح بها. إن شعور المسلمين الأوروبيين الشباب بالانتماء أكبر مانع للتطرف بجميع أشكاله، بما في ذلك اليمين المتطرف أو «الإسلاميين».

وبالتالي، لم تعد التمثلات المسبقة حول الدين والعلمانية، وحتى حول أوروبا، كافية لمعالجة قضايا الحداثة والتعددية. ونحن بحاجة إلى مجالات تداولية جديدة ومناقشات أكثر استنارة. ولكي تكون هذه المناقشات كافية ومقبولة يجب أن تكون مستدامة وعملية وواقعية، ويجب على المجتمع أن يحاول معالجة المسائل الأساسية ومناقشتها. كما يجب أن يكون هذا النقاش مفتوحا - يسمح بطرح أسئلة صعبة ــ وشاملاً وواعياً بالتسلسل الهرمي الأساس في طريقة تفكيرنا وإنتاجنا للمعرفة.

الهوامــش :

1_ Juliet Goldbart and David Hustler, “Ethnography,” in Research Methods in the Social Sciences, ed. Bridget Somekh and Cathy Lewin (London: Sage, 2005), 16–23.

2_ http://wire.novaramedia.com/2015/03/8-reasons-the-curriculum-is-white/?utm_content=buffer19fc9&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer>, retrieved April 23, 2015.

3_ Sariya Cheruvallil-Contractor, Muslim Women in Britain: Demystifying the Muslimah (London and New York: Routledge, 2012).

4_ Sariya Cheruvallil-Contractor, Muslim Women in Britain: Demystifying the Muslimah (London and New York: Routledge, 2012).

5 ـ ونعني بكلمة تحليلي نمط التفكير الذي يتناول القضايا المعقدة من البسيط إلى المركب. (المترجم).

6 ـ وقد ترتديها النساء المسلمات كذلك كوشاح حول العنق. (المترجم)

*"ساريا تشيروفاليل-كونتراكتر" Sariya Cheruvallil-Contractor عالمة اجتماع في جامعة 'ديربي' Derby، بريطانيا. تعمل ساريا حاليا في مركز الثقة والسلام والعلاقات الاجتماعية Centre for Trust, Peace and Social Relations، جامعة كوفنتري، ومتخصصة في علم اجتماع الدين، ومؤلفة كتاب "النساء المسلمات في بريطانيا: إزالة الغموض عن المرأة المسلمة" (Muslim Women in Britain: Demystifying the Muslimah (Routledge 2012)، وشاركت -إلى جانب 'نازيلا غاني-هيركوك' Nazila Ghanea-Hercock و'كينغسلي بوردم' Kingsley Purdam و"بول ويلر' Paul Weller - في تأليف كتاب "الدين أو المعتقد، التمييز والمساواة: بريطانيا في السياقات العالمية" :Religion or Belief, Discrimination and Equality Britain in Global Contexts (Bloomsbury 2013)، وشاركت أيضا في تأليف كتاب "التربية الإسلامية في بريطانيا: النماذج التعددية الجديدة" Islamic Education in Britain: New Pluralist Paradigms (Bloomsbury 2015) إلى جانب الكاتبة 'أليسون سكوت-بومن' Alison Scott-Baumann، وشاركت في تحرير كتاب "المنهجيات الرقمية في علم اجتماع الدين" Digital Methodologies in the Sociology of Religion (Bloomsbury 2015).

النص الأصلي:
Je Suis Une Muslimah: The Battle between Freedom and Repression
رابط المقالة:
http://councilforeuropeanstudies.org/critcom/je-suis-une-muslimah-the-battle-between-freedom-and-repression/

واقع الحركة النسوية في المغرب

زبيدة عريبو Z_aribou@hotmail.fr // باحثة في الدراسات الجندرية

انتقدت المؤرخة الأمريكية جوانا سكوت من خلال كتابها Gender and the Politics of History احتكار الرجل لتأريخ أحداث الماضي وتسميته بـ History وإقصاء دور المرأة Herstory من هذه المهمة مما جعل هذه الأحداث إما ناقصة أو مشكوك في صحتها الكاملة. وبالتالي ففي السياق المغربي لا يمكننا الجزم بالمعرفة الدقيقة لتاريخ الحركة النسائية المغربية بسبب ضعف ما دُوِّنَ في هذا المجال من جهة، وكون تأريخ التفاعلات التي عاشها المجتمع المغربي كانت حكرا على الرجال الذين أسقطوا عن قصد أو غير قصد دور نساء هذه البلاد في بناء التفاصيل الدقيقة لتاريخها من جهة أخرى. إلا أن هذه التفاصيل رغم قلتها أثبتت أن للحركة النسائية المغربية جذورا ضاربة في عمق تاريخ النضال من أجل الكرامة والمواطنة والاستقلال للإنسان المغربي.

بداية الحركة النسوية المغربية

قسمت الكاتبة زكية داوود المراحل التي مرت منها هذه الحركة إلى ثلاث مراحل أساسية هي:

• مرحلة التطور المكبوح Contrasted Evolution امتدت من 1900 إلى 1965 حيث نضجت الحركة تحت ظروف الاستعمار وعدم الاستقرار السياسي.

• مرحلة الشتاء الطويل A Long Winter وامتدت من 1965 إلى 1985، ويرمز هذا الاسم إلى انضمام الحركة لأحزاب اليسار.

• مرحلة انفجار القدرات Explosion of Potentiels نشطت بين 1985 و1992 وشهدت هذه المرحلة إعلان الأمم المتحدة بنيروبي «1985» سَنَةً دولية للمرأة، وتأسيس جمعيات نسائية مستقلة عن الأحزاب كالجمعية الديمقراطية لنساء المغرب واتحاد العمل النسائي.

وقد عاصر نجاح الحركة النسوية المغربية الموجة الثالثة أو ما بعد الثالثة من الحركة النسوية الغربية والتي يمكن أن نسميها بموجة الانفتاح على «الأقليات» كما عرفتهم المفكرة الهندية في مجال ما بعد الاستعمار ب Subalterns أو في تسمية لهم من طرف المفكرات الأفروأمريكيات بـ Difference of Women واللائي واجهن إقصائهن من طرف الرجال على مر العصور، وكذا من طرف الحركة النسوية الغربية نفسها في مراحلها الأولى والثانية.

وبسبب رفعها لشعار المساواة فقد استفادت الحركة النسائية المغربية منذ منتصف التسعينيات من القرن الماضي من التزام المغرب بالاتفاقيات الدولية في مجال حقوق الإنسان. ما جعل المسألة النسائية تدخل في صلب الحركة الحقوقية المغربية، هذا ما جعل الجمعيات النسائية والمنظمات النسائية تدلي بدلوها في التنمية في بناء المجتمع وتتبنى قضايا وطنية مرتبطة بمحاربة الفقر، محاربة الأمية، في التصدي لبعض الظواهر التي تعوق مسيرة المجتمع. وقد لوحظ أن هناك تقدم وتطور في

عمل الحركات النسائية وارتباطها أكثر بالقضايا المجتمعية والوطنية وهذا ما جعلها تتفوق وتنجح في الوصول إلى مراكز القرار، وأن تصبح قوة اقتراحها مهمة وتساهم كذلك في تغيير وفي تعديل كثير من الأمور، خاصة فيما يتعلق بالقوانين التي تتعلق بالمرأة. ويعتقد أن هذا راجع إلى أن هناك إرادة سياسية قوية للدفع بالمرأة إلى الأمام وأن هناك أيضاً وعي مشترك بين جميع الفعاليات الحكومية وغير الحكومية في النهوض بأوضاع المرأة.

تيارات الحركة النسوية بالمغرب

كان هاجس الحركات النسائية في البداية هو إسماع صوت النساء والتعريف بقضاياهن وإثارة الرأي العام بشأنها فبادرت بتأسيس عدة تيارات ومناهج ذكرت منها الباحثة نعيمة بنواكريم في تقرير بحثها حول «تجربة الحركة النسائية المغربية» ما يلي:

• الفرع النسائي لحزب الاستقلال: تأسس خلال الأربعينيات في خضم نضال الحركة الوطنية من أجل مقاومة الحماية. واتخذ شكل فرع نسائي وفق النهج التنظيمي لبقية خلايا حزب الاستقلال. رفع طلب رسمي لملك البلاد من أجل تعليم ثانوي للفتيات؛ وفتح السلك العالي في جامعة القرويين في وجه النساء. وقام بعدة أنشطة خيرية استهدف أسر المقاومين وأبناء شهداء المقاومة. وساهم في الكفاح السياسي من خلال خلق خلايا سرية لتنظيم عمل النساء وتعزيز وعيهن السياسي وتهيئتهن للقيام بأدوارهن في مقاومة المستعمر.

• جمعية أخوات الصفا: تأسست هذه الجمعية سنة 1947 واستمرت تتنامى وتتوسع طوال الأربعينيات والخمسينيات والستينيات، نظمت خلالها عدة مؤتمرات تناولت بالأساس قضايا تهم المرأة. طالبت بتعليم الفتيات؛ إلغاء تعدد الزوجات وتعديل قوانين الطلاق لتصبح أكثر إنصافًا بحق المرأة، ورفع سن الزواج ومحاربة المضايقات التي كانت تتعرض لها أولى النساء غير المحجبات في الشارع؛ وفتح الأبواب أمام المرأة لمشاركتها في الجيش الملكي، والمجالس االستشارية والانتخابات البرلمانية، ومراعاة حقها في التصويت...إلخ.

• الاتحاد الوطني النسائي المغربي: تأسس في 6 مايو 1969 تحت إشراف الملك الراحل الحسن الثاني لمساعدة المرأة المغربية وجعلها تستفيد من منجزات الدولة ومشاريعها العامة. اهتم بتمكين النساء من توظيف قدراتهن الثقافية والمالية؛ وحثهن على الاندماج والاستثمار في مجالات اقتصادية من خلال خلق تعاونيات ومقاولات خاصة؛ ودعم المرأة على المستويين الثقافي والمادي.

ومع قدوم الربيع العربي سنة 2011 طرحت تحديات جديدة أمام الحركة النسوية المغربية، خاصة وأن التيارات المتبنية للحراك الشبابي لم تذكر في مطالبها التأسيسية أي جانب يخص المساواة أو التمييز على أساس الجنس. مما أثار تخوف الحركة من إهمال الحقوق الإنسانية للمرأة وتراجع إنجازاتها.

• الاتحاد التقدمي للنساء المغربيات: أسِّسَ فـي 22 أبريل 1962 حيث اجتمعت من كافة أنحاء المغرب نساء منتدبات من المؤتمرات الإقليمية للاتحاد المغربي للشغل لتأسيس الاتحاد التقدمي للنساء المغربيات الناشئات من أجل تعزيز إرادة النساء في الانخراط في معركة الشعب برمته ولتوقهن إلى العدالة والديمقراطية والحرية والاعتراف بمكانتهن العادلة في الأمة.

• جريدة «8 مارس»: صدر أول عدد من جريدة 8 مارس، بداية شهر نوفمبر1983، بمبادرة من مناضلات ينتمين إلى منظمة العمل الديمقراطي الشـعبي. لم يكن هاجس المؤسِّسـات من هذه التجربة الصحفية الفريدة آنذاك الربح المادي أو ممارسـة العمل الصحفي، بل كانت الغاية من هـذه الصحيفة تأسيس منبر إعلامـي يُعانق قضايا المرأة المغربية والعربية، والإسـهام، بحسـب ما جاء في افتتاحية العدد الأول من هذه الجريدة في إنضاج الشـروط لإنشـاء حركة نسائية جماهيرية ديمقراطية وتقدمية؛ وشملت مضامينها الدراسـات النظرية والتحقيقات منها المتعلقـة بقضايا الأحوال الشـخصية، أو الأوضاع القانونية للمرأة، أو تلك الخاصة بتغطية حركة وأنشـطة التنظيمات النسـائية، إضافة لتناولها التحولات التي عرفتها الأسـر المغربية، وإجراء اسـتطلاعات حول أوضاع المرأة العاملة.

• تجربة الأندية النسائية: تم تأسيس هذه الأندية سنة 1983 من قبل فعاليات نسائية تطمح بإنشاء إطار نسائي غير مختلط ومستقل عن الأحزاب السياسية، ويتوفر على هامش من الاستقلالية في العمل على قضايا المرأة التي لطالما افتقدتها النساء حين كن يعملن في إطار المنظمات الطلابية والجمعيات الثقافية والحقوقية، بالإضافة إلى ذلك، لم يكن العمل في إطار الأندية يتطلب إمكانيات مادية كبيرة، باعتبار أن النساء المؤسسات لم يحظين بأي دعم مادي من أية جهة سياسية كانت أو نقابية، كما هو الحال بالنسبة لمبادرات نسائية شهدتها الساحة آنذاك. فتم تأسيس 13 ناديًا نسائيًا، وتمركزت هذه النوادي في كل من الرباط والدار البيضاء. كان الهدف من هذه الأندية تأسيس إطار نسوي يسمح ببلورة تصور للعمل الجماهيري المستقل من أجل الدفاع عن حقوق النساء، ويضمن في نفس الآن تمرس أعضائه بالعمل الجماعي من موقع المسؤولية والقرار، لتكوين قيادات نسائية قادرة على اتخاذ المبادرة وتحمل المسؤولية في أفق تأسيس جمعية نسائية وطنية. وركزت نشاطاتها على محو الأمية وتأمين بيئة صحية وقانونية بهدف تحقيق التواصل مع النساء بمختلف انتماءاتهن الاجتماعية وتوطيد العلاقات الاجتماعية معهن لتطوير وعيهن النسائي؛ إنجاز الدراسات وتنظيم الندوات من أجل تقريب قضايا المرأة إلى النساء المستفيدات من دروس محاربة الأمية من جهة، وتحقيق تراكم معرفي حول واقع النساء في المغرب وإشعاع ثقافي يضمن تجاوز التعامل المناسباتي مع قضية المرأة من جهة أخرى.

انتهـت هـذه التجربة في نهايـة الثمانينيات لعدم قدرة هذه المجموعـات الصغيرة على اسـتيعاب الأهداف الكبرى التي طمحـت لتحقيقهـا ولمواجهتهـا عدة عراقيل من طرف إدارة «دور الشـباب» حيث أدى تنوع وكثرة أنشـطة هذه الأندية إلى احتلالهـا كل قاعات «دور الشـباب» التي كانت وصية عليها

• في سنة 1992 بادر اتحاد العمل النسائي إلى إطلاق حملة وطنية لجمع مليون توقيع للمطالبة بتغيير مدونة الأحوال الشخصية. وكانت هذه الحملة تدشينًا لانتقال عمل الحركة النسائية من مرحلة البناء

التنظيمي والتأسيس الفكري والإيديولوجي للمسألة النسائية إلى مرحلة النضال المطلبي والترافع من أجل تعزيز حقوق النساء وفق ما هو متعارف عليه دوليا في منظومة حقوق الإنسان. وتضمنت العريضة المطلبية الدعوة إلى منع تعدد الزوجات، وإلغاء الوصاية على المرأة في الزواج، وإقرار المساواة بين الزوجين في الحقوق والواجبات الزوجية، ووضع الطلاق بيد القضاء، وإقرار حق المرأة في الولاية على أبنائها. التفت حول هذه المذكرة كل الجمعيات النسائية والحقوقية والقطاعات النسائية لأحزاب المعارضة، خاصة اليسارية منها، والنقابات وعدد من فعاليات المجتمع المدني ومثقفون.

نتج عن هذا الالتفاف الواسع تأسيس شبكة أطلق عليها «المجلس الوطني للتنسيق من أجل تغيير مدونة الأحوال الشخصية» لدعم جمع التوقيعات على عريضة اتحاد العمل النسائي على الصعيد الوطني، من خلال تنظيم لقاءات وندوات تحسيسية للرأي العام حول مشروعية ما تتضمنه هذه المذكرة من مطالب. واستند هذا المجلس في مرافعاته على مقتضيات حقوق الإنسان كما هي واردة في المواثيق الدولية، وعلى تذكير المغرب بالتزاماته في هذا الشأن وعلى قيم العدالة والمساواة والإنصاف التي تزخر بها الشريعة الإسلامية، والتراث الثقافي والحضاري والديني للمجتمع المغربي.

هاجم بعض علماء المؤسسات الدينية وبعض دعاة التيار الإسلامي الحركي (الإخواني والسلفي الوهابي) ما أصبح يسمى بـ»عريضة المليون توقيع» عبر إلقاء الخطب في المساجد ونشر المقالات في الصحف. ومنهم من بعث رسائل مفتوحة للوزير الأول، يصف فيها مؤيدي حملة المليون توقيع بـ»المتواطئين مع أعداء العرب والإسلام»، وبـ»الإباحيين»، بل صدرت فتوى من أحد رموز هذه المقاومة بهدر دم صاحبات المبادرة ومن وافق عليها. أدت حدة النقاش العام بين مؤيدي ومعارضي هذه العريضة إلى تدخل الملك الراحل الحسن الثاني بخطاب بمناسبة ذكرى 20 غشت 1992 ليدعو الجميع إلى ما سماه درء الفتنة، باعتبار أن المرحلة مرحلة الاستعداد للاستفتاء على الدستور ومرحلة الانتخابات، ويمكن أن يكون هناك توظيف سياسي لهذه القضية المجتمعية. وطلب من الجميع الالتجاء إلى تحكيمه بوصفه أمير المؤمنين، حامي حِمى الدين بحسب مقتضيات دستور المملكة، مؤكداً في نفس الآن للنساء بأن تعديل المدونة سيكون منصفا لهن، وما عليهن إلا ببعث مذكراتهن المطلبية إلى القصر الملكي. توقف النقاش العام حول الموضوع، وتمت تعبئة الجميع من مناصري ومؤيدي تعديل مدونة الأحوال الشخصية لإعداد مذكراتهم وبعثها إلى اللجنة الملكية التي كونها الملك الراحل، والتي لم تضم سوى علماء دين، وغاب عنها أي تمثيل للمرأة.

جاء التعديل محبطاً للحركة النسائية باعتبار أن مقتضيات مذكراتها بالمجمل لم تؤخذ بعين الاعتبار، غير أن حملتها قد نجحت في رفع طابع القدسية الشرعية التي كانت لهذا النص القانوني والذي لطالما اعتبر الخوض فيه كفرا وعصيانا. وساهم التدخل الملكي في الموضوع بشكل من الأشكال في انقسام «المجلس الوطني للتنسيق من أجل تغيير مدونة الأحوال الشخصية» حول موقفين من التدخل الملكي: حيث كان هناك اتجاه يرى ضرورة التجاوب الإيجابي مع المبادرة الملكية وبعث المذكرة المطلبية للمجلس إلى القصر الملكي، وموقف آخر ينتمي إلى اليسار المتطرف اعتبر تقديم المذكرة إلى القصر بمثابة إعطاء الشرعية للنظام السياسي الطبقي. وهكذا، أعيد النقاش من جديد حول علاقة النضال النسائي بالنضال

السياسي العام من دون أن يستطيع المجلس أن يحقق توافقا حول الموضوع، لينحل تلقائياً.

• تجربة ربيع المساواة هو تحالف يضم 5 جمعيات و31 جمعية عضوًا. تأسس التحالف مباشرة بعد الإعلان الرسمي عن تأسيس اللجنة الملكية المكلفة بمراجعة مدونة الأحوال الشخصية أواخر شهر أبريل 2001 . يهدف تأسيسه إلى توحيد وتنسيق المطالب المتعلقة بتغيير مدونة الأسرة، والضغط على مراكز القرار للحيلولة دون إقصاء الحركة من مسلسل إعداد مدونة بديلة، ولدفع اللجنة إلى إشراك كل الفعاليات النسائية في كل مراحل الإنجاز. وقد أنشأ بإشراف خبير في التشبيك والتخطيط الاستراتيجي، تم إعداد خطة العمل لربيع المساواة بالاعتماد على تقنية SWOT16 وكل التقنيات الحديثة للتخطيط الاستراتيجي، كما تمت تعبئة الموارد المالية والبشرية الضرورية. تم الاتفاق في هذه المرحلة بين مكونات هذا التنسيق على أن ما يجمع مكونات هذا التنسيق هو المطالبة بتغيير المدونة وفق مقاربة تستند على مبدأ المساواة بين الجنسين، والارتكاز في الدفاع عن هذه القيمة على مرجعية حقوق الإنسان وعلى التراث الثقافي والحضاري والديني للمجتمع المغربي؛ وأن تنتهي مهمة التنسيق مع صدور مدونة الأسرة في حال كان التعديل لصالح مطالب الحركة النسائية؛ وأن التركيز في الحملات الترافعية لربيع المساواة على إبراز العنف الذي تعاني منه النساء بسبب عدم ملاءمة مقتضيات مدونة الأحوال الشخصية مع ما عرفه المجتمع المغربي من تحولات اجتماعية وديمغرافية.

وذلك من خلال تقديم الحالات الدالة على ذلك والتي تستقبلها يوميا كل مراكز مناهضة العنف ضد المرأة التي أنشأتها هذه الجمعيات لتقديم المساعدة النفسية والقانونية لهؤلاء الضحايا؛ كما تم الاتفاق أيضاً على إعداد برنامج لتنظيم لقاءات مع كل الأحزاب السياسية والنقابات والبرلمانيين والبرلمانيات وكل ممثلي وممثلات المؤسسات المؤثرة في مسار تعديل مدونة الأحوال الشخصية، ووسائل الإعلام وغيرهم. وكان الجديد في هذه المقابلات التحضير الدقيق والاستباقي لكل مقابلة. فالتحضير لم يترك أي هامش للارتجال، إذ أن معايير تحديد نوع الخطاب والرسالة الموجهة ومعايير اختيار المجموعة التي ستجري المقابلة تكون وفقًا لطبيعة المتلقي وخلفيته السياسية والإيديولوجية، ضمانا لتحقيق الجودة في التواصل وتحقيق الأثر المتوخى على المتلقي.

وتم إصدار مذكرة بإسم ربيع المساواة لتقديمها إلى اللجنة الملكية المكلفة بمراجعة مدونة الأحوال الشخصية، والتزام كل مكون بإعداد مذكرته الخاصة من أجل ضمان تأثير فعال لهذا التنسيق. وذلك من خلال مضاعفة التدخلات أمام اللجنة لترك هامش لكل جمعية لصياغة مذكرتها وفق منظورها الخاص.

بالرغم من كل تاريخ الحركة النسوية المغربية، وكل التجاذبات التي عرفتها منذ مرحلة الاستعمار، فإن واقع النضال النسوي ما يزال ضعيفاً، وما يزال حضور الحركات النسوية غير قادر على أن يفرض نفسه، وبالرغم من المساحات التي فتحتها الدولة أمام هذه الحركة.

• وأخيراً منهجية التواصل من الاستراتيجيات الجديدة أيضا في منهجية عمل هذه الشبكة اعتمادها على مؤسسات إعلامية بهدف تنظيم حملاتها التحسيسية والتعبوية، واستعمالها لأول مرة الوصلات الإشهارية في لوحات التواصل وفي وسائل الإعلام المكتوبة منها والسمعية البصرية. أما منهجية حل التنسيق بعد المصادقة على مدونة الأسرة من قبل البرلمان سنة 2004، فقد نظم ربيع المساواة ندوة صحفية أعلن فيها بشكل رسمي عن انتهاء عمل التنسيق. وتعتبر هذه أول مرة يتم فيها حل تشبيك عند انتهاء مهامه، وليس نتيجة الخلافات بين مكوناته أو استنزاف طاقاته.

واقع الحركة بين الأمس واليوم

من بين أهم الإنجازات المكتسبة ضمن النضالات النسائية في المغرب هو جعل مدونة الأسرة قانونا ضمن سائر القوانين الوضعية الأخرى من اختصاص البرلمان مناقشته. وبهذا النحو يكتمل رفع القداسة عنها. كما أن الحركة النسائية بالمغرب شكلت الجبهة الأكثر استماتة في مواجهة الإسلام السياسي. وقد كشفت التجربة المغربية أنه خلال مداولات اللجان البرلمانية حول مشاريع ومقترحات القوانين، لم يحضر أعضاء الإسلام السياسي بكثافة إلا حين يتعلق الأمر بالمواضيع ذات العلاقة بالحريات الفردية والمساواة الجنسية وبهدف إشهار فيتو الشريعة في الوقت المناسب، لكنهم أيضا سرعان ما كانوا يتوقفون عن نقد القانون عندما يصبح القانون سارياً، فينتظرون المعركة القادمة دون تقديم أي بديل.

ومع قدوم الربيع العربي سنة 2011 طرحت تحديات جديدة أمام الحركة النسوية المغربية، خاصة وأن التيارات المتبنية لحركة 20 فبراير الشبابي لم تذكر في مطالبها التأسيسية أي جانب يخص المساواة أو التمييز على أساس الجنس. مما أثار تخوف الحركة من إهمال الحقوق الإنسانية للمرأة وتراجع إنجازاتها. ومع التحاق تيار «العدل والإحسان» المعارض البارز لإصلاح مدونة الأحوال الشخصية وهيمنته على حركة 20 فبراير تصاعدت حدة الصراع بينهما، مما أدى إلى عدم إشراك الحركة النسائية في النضالات الشبابية رغم بروز بعض الناشطات في الحراك. وأصبح الأمر أكثر تشنجاً في ظل وصول التيارات الإسلامية إلى الحكم وما يشكله ذلك من تهديد للمكتسبات الحقوقية ومن تقييد للحريات الفردية. فمن القضايا الأساسية أيضاً التي تمحورت حولها النقاشات السياسية النسائية في ظل الحراك الاجتماعي الذي عرفه المغرب في 2011 وما ترتب عنه من إصلاحات دستورية، تلك المرتبطة بالعلاقة بين النسوية والديمقراطية، والحداثة، والعلمانية، والدفاع عن الحريات الفردية.

بالرغم من كل تاريخ الحركة النسوية المغربية، وكل التجاذبات التي عرفتها منذ مرحلة الاستعمار، فإن واقع النضال النسوي ما يزال ضعيفاً، وما يزال حضور الحركات النسوية غير قادر على أن يفرض نفسه في كافة المجالات والمواضيع، وذلك بالرغم من الجهود المبذولة من طرف الفاعلين والفاعلات، وبالرغم من المساحات التي فتحتها الدولة أمام هذه الحركة. وما زاد الطينة بلة هو تنامي المد الأصولي الظلامي الذي يحجم كثيراً من مطالب الحركة النسوية، ويدعو إلى مشروع مجتمعي مناقض تماماً لها. لتدخل الحركة النسوية المغربية والعربية طورا جديدا من أطوارها، وتجابه تحديات غير مسبوقة.

مليكة غبـــار : العقل المؤنث في الدرس الفلسفي المغـــربي

حاورهـا : **محمد معطسيم** *mouatassim57@gmail.com* // مدرس وباحث في الفلسفة

«المرأة هي ذلك الشخص الذي يقف دوما من وراء خطاب الرجل ويقول ها أنذا»
علي حـــــرب

تقديم:
الفلسفة مؤنثة في جميع لغات العالم، لكن قدر الفيلسوفة لا يعكس هذا الحظ من التجذر والتداول؛ فتعقب تحقيب لحظات الفكر الفلسفي يصدمنا بحقيقة يؤكدها تاريخ هذا الفكر، وهي أنه خط بيد المذكر، وحمل توقيعه. وحتى مفردة «فيلسوفة» لم تستوعبها بعد أية لغة. وضداً على هذا التهميش التاريخي الذي طالها، ومن داخل الفلسفة، مع أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط وروسو ونيتشه وغيرهم كثير، انبرت فيلسوفات المساواة بين الجنسين لتصحيح هذا الوضع الملتبس في تاريخ الأفكار.
ولعل من أبرز المساهمات في سياق هذا التصحيح واعتماد قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، ما أنجزته المفكرة الأمريكية ماري إلين ويث Mary Ellen Waithe حول تاريخ الفيلسوفات منذ ثلاثين سنة.
في المجال التداولي المغربي، جاء الاستثناء من مفكر استثنائي، بَحث في الهامش والمنسي، وهو عبد الكبير الخطيبي من خلال مراسلته المفتوحة مع الكاتبة والمحللة النفسية غيثة الخياط، وتحيته الكبيرة للسوسيولوجية فاطمة المرنيسي، مكسراً بذلك تلك القاعدة السائدة للهيمنة الذكورية.
وفي الحوار التالي مع الأستاذة مليكة غبار، مشرفة تربوية سابقاً لمادة الفلسفة بجهة الدار البيضاء الكبرى، ومهتمة بقضايا التربية وحقوق الإنسان؛ حرصنا أن يكون بصيغة المؤنث، حول العقل المؤنث، في مقاربة الدرس الفلسفي المغربي.

ساهمت في التأليف المدرسي بجانب آخرين، وكان اسمك الوحيد ضمن هيئة التأليف في ثماني كتب مدرسية متداولة، وبدرجة شبيهة في الكتب الأخرى الموازية والتي يفوق عددها الأولى، كيف تفسرين هذا الوضع الخاص؟
بصرف النظر عن المجهود الفكري والمستوى المعرفي والديداكتيكي الذي يتطلبه التأليف لدى الذكور والإناث بدون أي تمييز، ثمة مجهودات مفروض على الإناث بذلها، من أجل تكسير جدار سميك نسجته العقليات التي تظل متشبثة بالعادات والتقاليد، لتحول دون خوضهن مجال

التأليف، حيث لا زال الفكر الذكوري غير معترف بأداء النساء في المجال الفكري، فتجده في كثير من الأحيان يستهين بعطائهن وقدراتهن المعرفية، وبالتالي تفويت فرصة إشراكهن؛
إن الإكراهات التي تعيشها النساء من حيث التوفيق بين متطلبات التدريس والقيام بالواجبات المنزلية، تفرض عليها التنازل الضمني عن حقها في المشاركة؛
كما يتطلب مجال التأليف ـ على الأقل حسب ما عايشته ـ كسر المألوف بالنسبة للإناث، وهنا أقتصر على التذكير بأوقات العمل التي كانت تستمر إلى ساعات متأخرة من الليل وبمبيت أحد أعضاء الفريق أو بدار النشر، الأمر الذي لم يكن متاحاً لجميع الإناث في مجتمع ذكوري بامتياز؛ كما يتطلب هذا العالم كسر المألوف بالنسبة للرجال وقبول مشاركة النساء يعني قضاء فترات زمنية طويلة نسبيا وربما حلولهن بمبيت أحد أعضاء الفريق من أجل العمل الجماعي؛ ويتطلب أخيراً كسر المألوف بالنسبة للمحيط إذ يتطلب مناخاً أسرياً متفهماً مقدراً لطبيعة العمل الذي يتطلبه التأليف الجماعي.

كنت متتبعة بوصفك مشرفة تربوية لمادة الفلسفة كيف تقيمين وضعك كامرأة وحيدة بين رجال التربية والتكوين؟
- لأن الفلسفة حاملة للفكر التنويري الحقوقي، ولأن أغلب الزملاء كمشرفين تربويين وغيرهم كانوا صادقين في اختيارهم لمجال عملهم وحاملين بروح المسؤولية لواء الفكر الفلسفي الحقوقي، لم تكن مسألة التمييز المبني على الجنس مطروحة لدى أغلبهم وبالتالي كنت نسبيا أمارس مهامي في أجواء مقبولة من هذه الناحية. كل هذا كان حاصلاً في زمن لم تكن مادة الفلسفة تعرف فيه اختراقاً من طرف بعض الانتهازيين والمتاجرين بالأفكار الدينية وغيرها.

أشرفتِ على تدبير مجلة التواصل الفلسفي كيف بدأت هذه التجربة وإلى أين وصلت الآن؟
لقد استهدفت نشرة التواصل ابتداء من عددها الأول إلى الخامس، تحقيق التواصل بين أساتذة الفلسفة وتعميم إنجازاتهم الجادة، سواء تعلق الأمر بالتجارب الفصلية التي تم تقاسمها داخل الفصل الدراسي، أو بالعروض الفلسفية النظرية التي تم تداولها في إطار أنشطة تربوية سبق تنظيمها ـ داخل لقاءات تربوية ـ وفق برنامج مقترح في نهاية كل سنة دراسية ومدقق في بداية السنة الموالية، بالإضافة إلى تخصيص نهاية كل عدد لحوار خاص مع أحد الأساتذة الذين عرفوا

أسَّس المجتمع الأبيسي [الباترياركي] قواعد اجتماعية واقتصادية وثقافية أثرت سلباً على منح الإناث الثقة في النفس الكافية لتجاوز العراقيل وبالتالي تملكهم القدرات النسائية في العطاء الفكري. وإذا كان هذا يفسر العدد الضئيل عالمياً للنساء الفيلسوفات، فما بالنا بمجتمع لم يعرف بعد ثورته الفكرية.

بجديتهم وعطائهم المتميز وإبداعهم في المجال الفلسفي، وقد كان يسهر على إعداد نشرة التواصل الفلسفي فريق تربوي مكون من أساتذة يقومون بتحرير مضامينها وتحديد موادها.
وأود أن أسجل أن أعضاء الفريق التربوي كانوا لا يكتفون بإعداد المواد وتحريرها وتبويبها، وإنما يقومون أيضا بتمويل طبعها واستنساخها، ويسهرون على توزيعها بالمجان الأساتذة ويشجعون أساتذة الفلسفة على إغنائها بملاحظاتهم وتزويدها بتجاربهم وعروضهم.

أسستِ أيضاً، بمعية زميلات وزملاء لكِ، «الأولمبياد الجهوي للفلسفة». ما سياقه ومساراته؟
حظوت بشرف تأسيس أولامبياد الفلسفة الجهوي خلال السنة الدراسية 2014-2013 ضمن فريق عمل تم الحرص على تكوينه من أساتذة يمثلون جميع النيابات (المديريات إقليمية مختلفة) التابعة للأكاديمية الجهوية للدار البيضاء، ويرجع الفضل لأساتذة متميزين بنيابة بنمسيك الذين سبق لهم تأسيس وإنجاح أولمبياد الفلسفة إقليمياً.
كما يرجع الفضل للسيدة مديرة الأكاديمية الجهوية آنذاك لأنها آمنت بالمشروع وقدمت الدعم من أجل انطلاقه. وقد لقي الأولمبياد نجاحاً كبيراً بخلق جو التنافس الفكري بين التلاميذ وتشجيعهم على تملك أدوات التفكير الفلسفي وفن المناظرة بانتشاره تدريجيا بأكاديميات جهوية مختلفة انطلاقاً من أكاديمية جهة بني ملال التي كان لمجموعة من أعضاء الفريق حضوره والمشاركة في إقصائياته سنتي 2015 و2016 وكذلك المشاركة في إقصائيات إقليم خريبكة وكنا في كل تجربة نبهر بقدرات التلاميذ الفكرية والفلسفية، بما يُفيد أن خلق الفرص للتلاميذ تشجيعهم ومرافقتهم خلال اكتسابهم لمهارات التفكير يسلحهم بالأدوات التي تقيهم من التطرف بجميع أشكاله ويؤهلهم للمساهمة في بناء غد أفضل.

شهدت قاعة محمد عابد الجابري، بنادي الهمداني نهائيات أولمبياد الفلسفة لجهة الدر البيضاء الكبرى، بتاريخ 16 ماي 2014، حضور الفلسفة بصيغة المؤنث من خلال تلميذات متميزات فكراً ونقداً، ومؤهلات ومتفوقات في الأولمبياد، فبناء على توزيع المشاركين حسب الجنس يتضح أن نسبة الإناث تقدر بـ64%، على الأقل إلى حدود طور نصف النهائي من الأولمبياد، وهي نسبة عالية مقارنة مع نسبة الذكور التي قدرت بـ37%. ومن المؤكد أن هذه النسبة تعزز أطروحة أنثوية الفلسفة في هذا الأولمبياد، وتؤسّس لطرح فرضية يمكن تعميمها على الفلسفة المعلمة برمتها؛ وفي مسابقة أجود إنجازات التلميذات والتلاميذ في مادة الفلسفة على مستوى الامتحان الوطني 2010

تعززت فيها فرضية العقل المؤنث التلاميذي. بمناسبة الاحتفال باليوم العالمي للفلسفة. هل من قراءة لهذه المعطيات؟
الملاحظ أن نسبة تفوق الإناث على الذكور في المجال الدراسي في ارتفاع مستمر، ولعل مرد ذلك هو الدور الذي تلعبه التنشئة الاجتماعية بحيث تعود الإناث عموماً، منذ سن مبكرة، على تحمل المسؤولية والانضباط واكتساب مهارات التنظيم، وبالتالي كلما أتيحت لهن الفرصة للمشاركة في

خاضت المرأة معارك مريرة من أجل كسب رهان استرجاع حقوقها الإنسانية كاملة، ويُرافقها في المعركة الرجل المقتنع بإنسانيتها والراغب في التخلص من رواسب العقلية الذكورية المتجذرة، ومع تضافر القوى سيؤدي إلى المشاركة الحقيقية في بناء مجتمع قادر على إنتاج فيلسوفات وفلاسفة.

تظاهرات فكرية وعلمية كلما برهنن على تفوقهن. وأولمبياد الفلسفة على المستوى الإقليمي والجهوي لم يكن إلا صورة من صور مواصلة الإصرار والمثابرة من أجل التفوق في مختلف المجالات.

ما طبيعة الأداء ودرجته عند مدرسة الفلسفة مقارنة بزميلها المغربي؟
أعتقد أنه مبدئياً، ليس هناك فرق في طبيعة ودرجة الأداء بين مدرس ومدرسة الفلسفة على العموم، لأن اختيار الفلسفة كمادة للتدريس، ناتج عن حُب لممارسة التفكير الفلسفي بكل شغبه ومغامراته وحُب لمرافقة التلميذ ليكتسب أدوات ممارسة هذا التفكير.
هذا مع العلم أن مُدَرِّسة الفلسفة ـ أتحدث عن تلك التي اختارت الفلسفة حُباً وطواعية ـ تقوم بمجهود أكبر من الرجل لأنها متابعة بإنجازمهام وأدوار متعددة أخرى أوكلها إليها المجتمع دون الرجل.

كيف نفسر غياب كتابات فلسفية نسائية في الساحة؟
سؤال جد مُعقد، وقد يتضمن حُكم قيمة أو حكماً مسبقاً حول الكتابات النسائية، إذ نفهم منه أن لدينا كتابات فلسفية في صيغة المذكر فقط، أو أن هناك غزارة في الكتابة النسائية غير أنها ليست فلسفية، وفي هذه الحالة يمكن أن نطرح السؤال: ماذا نعني بالكتابات الفلسفية؟ وهل ثمة فرق بين الكتابات الفلسفية والكتابات ذات الطابع الفلسفي؟
كيفما كان الحال فالسؤال عن الإنتاج الفكري النسائي مرتبط بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والنفسي...الذي تعيشه النساء في المغرب بالمقارنة مع ما يتيحه هذا الواقع للرجال بوصفهم نصف المجتمع. إذ يكون من الصعب على من تربى على أنه ناقصاً عقلاً، أو تابعاً أو بضاعة معدة للاستهلاك.. إلخ، أن يُحطم عقليات الذكورية [ولو أن العقلية الذكورية تكبل فكر الرجال والنساء على السواء]، ولا يمكننا إلا أن نحيي عاليا الكتابات الضئيلة نسبياً التي استطاعت أن تضاهي على كل حال انتاجات الذكور.

هل لدينا فلاسفة مغاربة سؤال يطرحه المتعلم المغربي في بدايات لقائه بمادة الفلسفة ليتطور إلى سؤال آخر هل لدينا فيلسوفات مغربيات؟ ما هو سيناريو الإجابة التربوية على السؤال الثاني؟
سأحاول الرد على السؤال بسؤالين: 1 ـ هل يمكن للفلسفة أن تنشأ في مجتمع يحط من شأن الفكر ويرفض أن يعليه؟ 2 ـ ما نسبة الفيلسوفات في تاريخ الفلسفة على العموم؟

ينطلق جوابي من كون المجتمع الأبيسي (الباترياركي) أسّس قواعد اجتماعية واقتصادية وثقافية أثرت وتؤثر سلباً على منح الإناث الثقة في النفس الكافية لتجاوز العراقيل وبالتالي تملكهم القدرات النسائية في العطاء الفكري. وإذا كان هذا يفسر العدد الضئيل عالمياً للنساء الفيلسوفات، فما بالنا بمجتمع لم يعرف بعد ثورته الفكرية.

ولأن «الأنوثة تكتسب» أو على حد قول سيمون ديبوفوار»المرأة لا تولد امرأة وإنما تصبح كذلك»، ألخص الجواب عن السؤال المتعلق بوجود فيلسوفات مغربيات بأنه يصعب على مجتمع لا يُقدر العمل الفكري ولا يُقدر المرأة وفي نفس الوقت يعتبرها ناقصة «عقل ودين» أن ينتج امرأة فيلسوفة.

ويمكن تلخيص الجواب التربوي في كون المرأة خاضت وتخوض معارك مريرة من أجل كسب رهان استرجاع حقوقها الإنسانية كاملة، وأنها اليوم ليست وحيدة، بل يُرافقها في المعركة الرجل المقتنع بإنسانيتها والراغب في التخلص من رواسب العقلية الذكورية المتجذرة في عمق الفكر، وأن تضافر القوى سيؤدي إلى المشاركة الحقيقية في بناء مجتمع قادر على انتاج فيلسوفات وفلاسفة.

المرأة الفيلسوفة حاضرة في الكتاب المدرسي الخاص بمادة الفلسفة بنسبة متواضعة لا تجاوز 4%، ألا يعكس هذا الأمر هيمنة ذكورية للفلسفة؟

مؤكد أنها هيمنة ذكورية، ولكنها ناتجة أولاً عن قلة عدد الإناث بالنسبة لعدد الذكور في مجال تدريس الفلسفة؛ وذات صلة ثانياً بكون مجال التأليف يتطلب اختراقاً لمجال أريد له أن يكون ذكورياً نظراً للإكراهات التي تُمارس على الإناث، من حيث تهميش الرجل تنقيصه من أدائها ثم المسؤوليات التي تتحملها دون الذكور.

الكتابة النّسائية كآليـــــة لمقاربة قضايا المرأة المعاصرة

نفيسة الزكي zakinafissar@gmail.com // أستاذة باحثة في مجال علم النفس المتعلق بالشغل والتنظيمات

تُعتبر الكتابة النّسائية حلقة مـن حلقات الإبداع الأدبي لها سماتها الفنية والموضوعية التي تكسبها الخصوصية والتّفرد، ومن هنا فإنّ أيّة وقفة حول هذه الكتابة اليوم تقتضي منا جدلا استحضار مفهوم هذا الأدب بشكل عامّ وخصوصياته، وما يمكن التّأكيد عليه هنا هو أنّ الكتابة النّسائية أو الأدب النّسائي لم يظهر في مجتمعاتنا العربية إلا في مرحلة النّهضة؛ ولم يتبلور كتجربة إلا في الخمسينيات من القرن السّالف، تبعاً لتحوّلات اجتماعية وسياسية على صلة وثيقة بموضوع المرأة وتحوّله المفصلي، فبدأت المرأة تلج المؤسّسات والمجالات ومن هنا كانت الانطلاقة، وكانت عملية الكشف عن انشغالات أخرى كانت متوارية ومحتشمة قبل عقود من الزّمن، وبالتّالي التّوجه نحو حياة أخرى لها معنى جديد، بعيدا عن الوظائف التّقليدية التي ارتبطت بقدريّة المرأة.

لا مفر بداية من التفريق بين مصطلح «الكتابة النّسائية» و«الكتابة الأنثوية»، فهذا الأخير، كـ«مفهوم ابتدائي عام، يحيل إلى ما تقوم به الأنثى، وما تَتّصف به، وتنضبط إليه، الأمر الذي يستدعي، إلى الذاكرة؛ ذاكرة القارئ، وبطريقة لاإرادية، وظيفتها الجنسية، وذلك لفرط ما استخدم اللفظ لوصف الضّعف والرقّة والاستسلام والسّلبية» (1)، وعليه فإنّ الحاجة إلى إيجاد مصطلح بديل، يفرِغ مفهوم الكتابة النّسوية من إحالاتها الجنسية، المخبّأة في الذاكرة الشّعبية والثّقافية، على مستوى المجتمع العربي، اتّجهت إلى مصطلح آخر، هو: الكتابة النّسائية، بوصفه توقيعا نسويا؛ لأنّ كلّ ما تكتبه المرأة لا يمكنه إلاّ أن يكون نسويا، وفي أحسن حالاته يكون نسويا على أكمل وجه» (2).

قد ظهرت تسميات أخرى للكتابة النّسوية ابتكرها الغرب ووصلت إلينا؛ «إذ ظهرت في السّويد مثلا تسمية هذه الكتابات بأدب «الملائكة والسّكاكين»، وهو ما قلّده أنيس منصور حين أطلق على ما كتبته المرأة «أدب الأظافر الطويلة»، كما سمّاه إحسان عبد القدّوس «أدب الرّوج والمانكير» إذ رأى فيه أدبا صوتيا وشكليا تعتني المرأة فيه بالتّأثير الرّنيني والتّخيلي عن طريق اختيار الجملة والعبارة دون التّدقيق في الموضوع» (3).

وعلى أيّ فمصطلح «الكتابة النّسائية» مصطلح غير ثابت ولا مستقر بما يثيره من اعتراضات وما يسجّل حوله من تحفّظات، فقد ظهرت طائفة من النّقاد رفضت هذه التّسمية رفضاً مطلقاً، ومن ذلك ما ذهبت إليه النّاقدة خالدة سعيد والتي أكّدت على أنّ مصطلح «الكتابة النّسائية» مرفوض من منطلق كون التّسمية تتضمّن الهامشية مقابل مركزية مفترضة، هي مركزية الأدب الذّكوري، فهو مصطلح شديد العمومية وشديد الغموض، وهو من التّسميات الكثيرة التي تشيع بلا تدقيق...، وإذا كانت

عملية التّسمية ترمي أساسا إلى التّعريف والتّصنيف وربّما إلى التّقويم، فإنّ هذه التّسمية على العكس، تبدأ بتغييب الدقّة، وتشوش التّصنيف وتستبعد التّقويم، هذه التسمية تتضمّن حكما بالهامشية مقابل مركزية مفترضة» (4).

ويظهر هذا الرّفض للمصطلح عند طائفة من الأديبات؛ فمثلاً ترفض الأديبة المغربية خناثة بنونة التّعامل مع تعبير الكتابة النّسائية لأنّه يؤدّي إلى التّصنيف داخل الإنتاج الأدبي (5)، كما لا تؤمن الكاتبة الجزائرية أحلام مستغانمي بالأدب النّسائي انطلاقا من قولها: «أنا لا أؤمن بالأدب النّسائي وعندما أقرأ كتاباً لا أسأل نفسي بالدّرجة الأولى هل الذي كتبه رجل أو امرأة» (6)، كما تعتبر الأديبة السّورية غادة السمّان مجرّد الخوض في المفهوم يُعدّ حواراً عقيماً، فهي ترى أنّه «من حيث المبدأ ليس هناك تصنيف لأدبين نسائي ورجالي» (7)، وهو ما زكّاه الكاتب المغربي الرّاحل محمد شكري إذ ذهب إلى أنّه «ليست هناك كتابة نسائية محضة وكتابة رجالية محضة، بل هناك كتابة جيّدة وكتابات رديئة. ربّما تاريخ المرأة كما نعرفه عبر العصور هو السبب في التسمية، فقد كانت مقموعة داخل الأسرة وخارجها وفي المجتمع، ويصعب عليها الآن أن تتخطى كلّ الحواجز التي وضعت في طريقها، فهي تناضل وتكافح من أجل إثبات ذاتها. ولكن لا يمكن لنا أن نتنبأ بأنّ الأدب النّسوي سيقتل الأدب الرّجالي وسيظل صامداً إلى الأبد مقارنة مع ما تكتبه بعض النّساء» (8).

كما أن الحديث عن الكتابة النّسائية يطرح «إشكالية؛ حيث إنّه حقل أدبي جديد داخل حقل الأدب العربي المعاصر، تأرجح بين القبول والرّفض والحضور والغياب، تأرجح أنتجته المرأة التي تعدُّ جزءًا من القضايا المطروحة على محكّ البحث من أيام النّهضة الأولى...، والظاهر أنّ التّصورات النّقدية التي حاولت الاقتراب من إشكاليات الأدب النّسائي قصد معالجتها واستخلاص ما تتوفّر عليه من سمات مُفيدة، وكذلك المنظورات الإبداعية التي أنتجت هذا اللّون مِن الأدب تنزع إلى رفض هذا المصطلح «الأدب النّسائي» الذي يُجزِّئ فعل الإبداع، وإن كانت تقرُّ في سيّاق رفضها له ما يتوفّر عليه هذا النّمط من الكتابة التي تُنشئها المرأة من خصوصيات تجعل منها ظاهرةً مُتميِّزةً في حقل الإبداع» (9).

أمّا عن خصوصية هذه الكتابة فقد أكّد بعض النّقاد على أنّ «الجديد الذي تمكّنت المرأة الكاتبة من تحقيقه للأدب العربي المعاصر على عدّة مستويات وداخل مجموعة من الأقطار العربية -على مستوى التّراكم والأجناس الأدبية والتيمات المهيمنة والجرأة في الكتابة- لا يمكن حصره، وذلك من خلال كتابتها في مواضيع لم تكن مطروقة من قبل، وتلك أهمّ قفزة تحقّقها الكتابة النّسائية العربية، حيث دخلت المرأة مجال كتابة السيّر الذاتية، كما اقتحمت بعض الطابوهات التي ما تزال تقيّد هذا النّوع من الكتابة، كموضوع الاغتصاب الجنسي، وغيرها من الاقتحامات الأخرى التي تجعل أدب المرأة العربية ذا حضور فعلي ومتوهّج الآن وأكثر من أيّ وقت مضى» (10)، فلا يكون منّا إلا أن نعترف بقدرة المرأة «على التّفرد في رؤيتها الخاصّة إلى الذّات وإلى المجتمع والعالم، وذلك في اختلافها المشروع عن غيرها من الرّؤى الأخرى المعضّدة والمخالفة» (11).

فالمرأة اليوم أشدُّ وعيًا مِن أيِّ زمن مضى «بدورها كمُنتِجةِ خطابٍ يبلغ صوتها ويُساهم في توصيل مواقفِها ووجهات نظرها، سواء فيما يخصّ صورتها أو علاقتها بالمُجتمَع، فهي تُدرك دور أشكال التّمثيل

الكتابة النّسائية رهان من رهانات الحداثة وأفق مفتوح للاشتغال والتّنوع والغيرية، ناجم عن عمق التّجربة ودقّة الفهم. تتوخّى هذه الكتابة الحذر المنهجي والمعرفي عند تقسيم الأدب إلى «رجولي» و»نسائي» لأنّها كانت مؤمنة بأنّ شرعيته تتحدّد من الدّاخل بعيداً عن جنس المنتج.

الأدبي (شعر، قصّة، ورواية) في تغيير السّائد، والانتصار على رواسب «ثقافة الموؤودة»؛ من أجل تكريس «ثقافة المولودة» (12)، فبالكتابة استطاعت المرأة أن تعبّر عن ذاتها «والبوح بسرِّها، والصراخ بقلمها، معلنة عن ميلادها، مؤكِّدة لحضورها، محرِّكة للمنسي من أخبارها بوعي وإدراك وتبصّر وإحقاق، وعلى الرّغم من طموح الخطاب النّسائي إلى امتلاك منصَّة تُترجم حقيقة الوجود الفعلي للمرأة ككيان إنساني يتفاعَلُ ويَنفعِل مع نفسه ومع مُحيطه، فإنّه لا يزال يُصارع من أجل ذلك في السرِّ والعلن» (13).

لقد حاولت المرأة العربية في كتاباتها نشر الوعي وروح النِّضال في أوساط النّساء بغية ولوج أحسن المراتب، «فقد تجلّى هذا الوعي في مستوى نموِّ الحركات النّسائية في الوطن العربي والتي ساهمتْ -بدَورِها- في تحرير العقلية العربية من بعض التّصورات السّائدة حول المرأة (العطالة، الدونية، النّقص)» (14)، فالنّساء حين يكتبْن «عن ذواتهنَّ وحرقتهنَّ وشوقهنّ وتطلُّعاتهنَّ إلى إثبات حضورهنَّ وتكديس كينونتهنّ تكون الكتابة في أبسط تجلّياتها هي حركة دائمة ومتجدِّدة نحو هدْم وتثوير الواقع المادّي، وهي حركة نحو ابتداع واختلاق واقع مُتخيّل وحياة افتراضية يتحقَّق فيها التّوازن النّفسي والتّكامل الإنساني، هكذا تصوغ المرأة المُبدعة عبر الكتابة حياتها الجديدة وولادتها الجديدة للامتِداد في الواقع الإنساني الرّحب، الواقع الذي ألغى وجودها وركنها في الظل، اليوم تعلن النّساء العصيان والتمرُّد على سلطة المجتمع وتتوسَّل الكِتابة والإبداع لاقتباس أسرار الرُّؤيا والانعتاق مِن أسْر العتمة المُطبقة وأشكال الحصار» (15).

مِن حقِّ المرأة إذن ومن خلال كتاباتها «أن تُعبِّر حقيقةً عن ما تريد أن تَعنيه، وأن تقول ما يتعلَّق بهويّتها وتجربتها التي تختلف جسديًا وثقافيًا ونفسيًا ولُغويًا عن هوية الرّجل وتجربته، وأن تسمع صوتها المقموع والمكبوت والمستلب داخل لغة ليست لغتَها، وأن تحكي تجربتها وشعورها، وتنسج رؤيتها للعالم في أشكال فنّية تتلاءم مع جسدها ونفسها وثقافتها ولغتها، وهذا ليس مستحيلاً إذا انطلقْنا مِن أنّ اللغة الإنسانية أغنى مما نَعتقِد؛ إذ يُمكنها أن تقول الرّجال والنساء بشكل مختلف، ولتكن البداية بافتراض أنّ اللغة الأدبية السّائدة هي ذكورية يَصنعها ويُراقبها الرّجل، ومِن حقّ المرأة أن تقول وأن تكتب خارج المُراقَبة بعيدًا عن أشكاله الفنّية ورؤاه الحياتية» (16).

إنّ النّاظر إلى الكتابة النّسائية بعين المتفحّص سيلاحظ أنّ المرأة الأديبة «قطعت فوق جسر الكتابة شوطًا ليس بالهيّن، هربت مِن ضغط القبيلة التي أرادت أن تكون جزءًا من متاعها ومُتعتِها فقط فلم تسلم من جرابها أسلحتها المعروفة للإعلان عن وجودها الجديد، بل امتشقَت سيف الكتابة، وبارزت به صفحات بيضاء أسالت فوقها عبير استشهادِها، ففي معبد الكتابة، تصلّي الذات المبدعة في محراب

الانعتاق من أنين الواقع وانجراحاته، هكذا تغتسل في محبرة الوجود، تحيط بها طقوس تسكر من معين الخيال. وفي هذا الفضاء الفضفاض تنشر علامات الاستفهام والتّعجب رداءها، وذلك كلّما غزت حقيقة أدبية قبيلة الذكور، وأعلنت أمام شيخِها أنّها ترفض الاستسلام والخنوع لملابسات كثيرًا ما طفت مثل الفقاعات فوق صرحنا الثّقافي، فكم هو غريب ألا نتخلّص في ميدان الإبداع؛ حيث يَجلس القلم ملكًا، والحروف رعايا في مملكة اللّغة، من هاجس الانزلاق في متاهة مصطلحات» (17).

لقد حقّقت الكتابة النّسائيَّة في السّنوات الأخيرة، «تراكمًا وحضورًا ملحوظَين لافتين، هذا الإسهام يُعتبر علامة تغيُّر في أفق الكتابة الإبداعية، وفي محتواها وتشكيلها الأسلوبي والفنّي، وأبعد مِن ذلك فيها إغناء للمشهد الأدبي والثقافي عامّة برؤية جديدة، أو مُغايرة في مستوى الرّغبة والتّحقق معًا، ولا يتعلَّق الأمر بِمجرَّد استيهامات ضدّ سلطة الممنوع وقمْع الشّريك ذي الهويّة الجنسيَّة المختلفة؛ بقدر ما هو تَجسيد لكفاءة تعبيريَّة، ولخبرة فنيَّة في تصوير الجسَد النّابض بالحياة، والمسكون بالافتِتان عاشقًا ومَعشوقًا» (18).

كما استطاعت الكتابة النّسائية أن تؤسّس لحقبة تاريخية في الأدب، ساهمت في الرّفع من مكانة المرأة مجتمعيا وأدبيا، وفي التّأثير على صناعة القرار الفكري والثّقافي، وذلك على الرّغم من مظاهر الرّفض والتّهميش التي ظهرت كردّ فعل على ظهوره، إلا أنّها لم تمنع تقدّمه في السّير بالمرأة قدما نحو مزيد من الحرّية والتّحرّر، ونحو مزيد من الازدهار في الأدب والمعرفة، «وإذا ما ربطنا الكتابة النّسائية الحديثة بمستجدّات واقعها ومتغيّراته، فقد نلمس أنّ الكتابة عرفت تجديدا كبيرا على مستوى اللغة وطرائق التّخييل والكتابة، ضدّا على طقوس الكتابة الكلاسيكية، وقد شهدت الألفية الثالثة أقلاما نسائية ثائرة وجرّيئة مع أحلام مستغانمي (ذاكرة الجسد/1988)، وأمال مختار (الكرسي الهزّاز/2002)، وهيفاء بيطار (امرأة من هذا العصر/2010)، إضافة إلى كتابات ليلى العثمان، وكتابات رجاء صانع. كتابات يمكن وصفها بكونها صوتا ثوريا مزدوجا، فهي ثورة من أجل الحرّية والكرامة والعدالة، ومبطّنة بثورة تقويض صورة المرأة التي فرضها المجتمع والرّجل والمؤسّسات. وفي خضم هذا الحراك السّياسي الذي يعرفه المجتمع العربي من ثورات وانتفاضات لا يمكننا إلا أن نسجّل أنّ المرأة قد حقّقت تطوّرا لافتا في مجالات الفكر والأدب، ولنا أن نستدلّ بحصيلة الجوائز التي راكمتها سواء فيما يخصّ جائزة نوبل في الأدب أو السّلام، أو جائزة البوكر» (19).

نترك مسك الختام لبعض خلاصات عمل جماعي مخصص لقضية الكتابة النّسائية، مفاده أن هذه الأخيرة «رهان من رهانات الحداثة وأفق مفتوح للاشتغال والتّنوع والغيرية، ناجم عن عمق التّجربة ودقّة الفهم. تتوخّى هذه الكتابة الحذر المنهجي والمعرفي عند تقسيم الأدب إلى «رجولي» و«نسائي» لأنّها كانت مؤمنة بأنّ شرعيته تتحدّد من الدّاخل -أي داخل النصّ- بعيدا عن جنس المنتج، كما أنّ التّقابل الجنساني (ذكر- مؤنث) استهلك كلّ الأدوار داخل المنظومة الثقافية، إذ أنّ التّجربة تجاوزت فكرة الفصل إلى السّعي لبيان الاختلاف بينهما داخل وحدة إبداعية مشتركة لمساءلة الوجود، فالكتابة النّسائية ساهمت مساهمة كبيرة في إعادة ظهور أسئلة جديدة تتميّز بالجرأة في الطرح والكشف عن الواقع الأنثوي الذي يسكن الكتابة النّسوية عبر ممارسة المرأة للشغب داخل النصّ والحفر عميقا في مكبوتاته» (20).

الهوامــش :

1 - نازك الأعرجي، صوت الأنثى، دار الأهالي، دمشق، سوريا، 1997، ص: 31.

2 - فيرجينيا وولف، الثقافة العالمية، المجلس الأعلى للفنون والآداب، الكويت، العدد 7، السنة الثانية، المجلد الثاني، نونبر، 1982، ص: 26.

3 - انظر: أشرف توفيق، اعترافات نساء أديبات، دار الأمين، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998، ص:11.

4 - حسن نجمي، شعرية الفضاء السردي المتخيل والهوية في الرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 173.

5 - انظر: زهور كرام، السرد النسائي العربي: مقاربة في مفهوم الخطاب، شركة المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2004، ص: 94.

6 - نفسه، ص:94 .

7 - حسام الخطيب، حول الرواية النسائية في سورية، مجلة المعرفة، العدد، 166، ص:81.

8 - انظر الحوار الذي أجراه الإعلامي والشاعر المغربي عبد الحق بن رحمون مع الروائي المغربي محمد شكري والمنشور بجريدة الزمان اللندنية، بتاريخ: 05/12/1987.

9 - مباركة بنت البراء، الأدب النسائي حقل أدبي جديد داخل حقل الأدب العربي المعاصر، أفروديت (الأنثى والكتابة)، العدد الثاني،2005، ص: 9.

10 - عبد الرحيم العلام، الفوضى الممكنة: دراسات في السرد العربي الحديث، دار الثقافة، ص: 236-237.

11 - زهور كرام، في ضيافة الرقابة، منشورات الزمن، المغرب، 2001، ص: 36 – 37.

12 - زهرة الجلاصي، ما بعد الكتابة النسائية، آفاق، العدد: 67، 2002، ص: 34.

13 - نجاة المريني، علامات نسائية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006، ص: 18 – 19.

14 - زهور كرام، السرد النسائي مقاربة في مفهوم الخطاب، ص: 24.

15 - توفيق مصباح، من يدفع النساء للكتابة، جريدة الصحراء، 16 يونيو، 2001، ص: 4.

16 - حسن المودن، الكتابة والمرأة، مجلة أفروديت (الأنثى والكتابة)، العدد الثاني، ص: 45.

17 - همس اليراع، شغب الكينونة الموغلة في الجرح الثقافي "الشعر نموذجًا"، أفروديت (الأنثى والكتابة)، العدد الثاني،2005، ص: 10- 11.

18 - عبد الحميد عقار، صوت الفردانية، ضمن كتاب: الكتابة النسائية: محكي الأنا محكي الحياة، مجموعة من المؤلفين، اتحاد كتاب المغرب، يوليوز، 2007، ص: 3- 4.

19 - سعيد يقطين، الكتابة النسائية صوتا وصدى، صحيفة العرب، عدد 9815، بتاريخ: 01/02/2015، ص: 13.

20 - محمد داود، فوزية بن جليد، كريستين ديتريز، الكتابة النسوية: التلقي، الخطاب والتمثلات، منشورات المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، 2010، ص: 544.

النموذج التقليدي لفهم الدين وأثره على المشاركة السياسية للمرأة

بشرى بلعلي *bouchrabellali@yahoo.com* // باحثة في الفلسفة

تقديم:

مع دخول القرن الواحد والعشرين والمسلمين مازالوا يتجادلون حول قضية المرأة، فعلى الرغم من النقلة النوعية التي حققتها المرأة في فضاء المجتمع المسلم ــ مقارنة بمواقفها السابقة ــ إلا أن ثلة من المفكرين والعلماء كانوا ولا يزالون يقفون سداً أمام هذا التقدم ــ الذاتي والواقعي ــ متذرعين بعدة مبررات أبرزها دينية وعقلية ونفسية، وتبدو هذه الممانعة جلية في مجال الممارسة السياسية للمرأة وبالذات في المناصب العليا.

ساهمت بعض الأنظمة السياسية العربية في تعميق دور الجماعات الإسلامية، من خلال إدماجها في العمل السياسي أو المؤسسات الدينية، بما ساهم في تقزيم قضايا المرأة، بحيث لم تعد على رأس أولويات هذه البرامج، وبدأت مرحلة نشوء حركات «الإسلام السياسي»، فضلاً عن الحركات الإسلامية المتطرفة من جهة، ومرحلة البعد عن المجتمعات الحديثة والدولة الحديثة والعودة لتجارب قديمة على رأسها إحياء الخلافة من جهة أخرى.

كما ساهمت الذاكرة الجمعية وسلطة المقدس والموروث في عرقلة وصول المرأة إلى هرم السلطة، وهذا الموروث ذو الاتصاف الديني الفقهي خاصة هو صبْغ الذاكرة ومحرك العقلية وقوام الذهنية العامة سواء عند الرجال أو عند النساء، وليس موقع المرأة من القرار السياسي وإدارته في مختلف البلدان العربية إلا ترجمة عن علاقتنا بهذا الموروث، حيث ظلت منظومة التشريع الإسلامي، تراوح مكانها أمام تحجر العقلية العربية المعتادة على التقليد والركون للمسلمات من جهة، وتنامي الاتجاهات السلفية القائمة على القراءات الظاهرية لدلالات النصوص من جهة أخرى.

ازدادت الصورة ضبابية مع أدوار سلبية صدرت عن بعض المؤسسات الدينية، المحافظة بطبيعتها، لأنها تنهل من فقه تقليدي، أو ما اصطلح عليه عبد الرحمن بـ«النموذج التقليدي لفهم الدين»، وزد على ذلك مضامين لائحة من فتاوى هذه المؤسسات، في العديد من الدول الإسلامية، (مع بعض استثناءات، أو مقدمة استثناءات كما هو الحال في المغرب منذ 2004 مع «مدونة الأسرة»)، وهي فتاوى تكرس حالة الجمود، من خلال استصدار أحكام فقهية انحرفت عن القرآن والسنة، وأولت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بما يحط من درجة المرأة ويكرس دونيتها، وتكريس المفاضلة لصالح «الذ كر» على «الأنثى».

تروم هذه المقالة التركيبية، التوقف عند بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لمناقشة جدليات علماء وبعض مفكري المدرسة التقليدية في منع المرأة من المشاركة السياسية، ورد بعض مفكري المدرسة

التجديدية على هذا المنع للمرأة من الولاية العامة، وأن للرجل أفضلية على المرأة ومقدم عليها.
ومن القضايا التي اخترتها لهذه المقالة وتحتاج تجديد التفسير «قوامة ودرجة الرجل على المرأة»، « وقوله عليه السلام لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

القوامة والدرجة للرجل على المرأة

معلوم أن «الرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها»، ويُستدل أصحاب المدرسة التقليدية في الفكر الإسلامي بهاتين الآيتين: «الرجال قوامون على النساء» أو «وللرجال عليهن درجة» على عدم أهلية المرأة لتولي شؤون المسلمين، وأنها برهان من الله لعدم كفاءتها، وأن الأفضلية في الإسلام للرجل (1).
تباينت آراء مُفسري ومفكري المدرسة التقليدية في بيان معنى الآية وبالذات كلمة «درجة»، فابن العربي يرى تفسيره أحكام القرآن، أن تلك الدرجة هي كمال العقل والتمييز، وكمال الدين والطاعة في الجهاد، ودفعه المال في الصداق والنفقة (2)، أما أبو بكر الجزائري فيقول في تفسيره للدرجة هي القوامة (3)، ويرى ابن الكثير في تفسير كلمة درجة، درجة في الفضيلة والخلق، وطاعة الأمر والإنفاق، وبيان تلك الدرجة بأن الله اختار أنبياءه ونحيت المرأة عن تلك المهمة، والذكر ليس كالأنثى في التركيب البدني والهرموني والاستعداد الفطري والتكوين، قال تعالى «وليس الذكر كالأنثى» (آل عمران آية 36) وللرجل درجة على المرأة بأنه إمامها بالصلاة، وتمنع الولاية على شؤونه (4).
أما بالنسبة للقوامة، من أهم أقوال المفسرين فيها ما جاء في «جامع البيان» للطبري ونصه: «الرجال أهل قيام على نسائهم في تأديبهن والأخذ على أيديهن فيما يجب عليهن لله ولأنفسهن»، لأن الله فضل الرجال على النساء في هذا الجزء من الآية «بما فضل الله بعضهم على بعض» (النساء) فتأويل الكلام إذن، الر جال قوامون على نسائهم بتفضيل الله إياهم عليهن، وبإنفاقهم عليهن من أموالهم». ويذهب ابن كثير إلى أن القوامة تعني «أن الر جل قيم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤد بها إذا اعوجت» (5).
وتتواصل الآراء في هذا النسق عند المفسرين المعاصرين، كمحمد عبده الذي يقول: «المراد بتفضيل بعضهم على بعض تفضيل الرجال على النساء» (6)، ويقول ابن عاشور: «قيام الر جال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي و»التفضيل هو المزايا الجبلية التي تقتضي حاجة المرأة إلى الر جل في الذب عنها وحراستها لبقاء ذاتها، فصار حقاً مكتسبا للرجال، وتفضيل من الله (7). القرطبي في تفسيره اعتبر أفضلية الرجل على المرأة مسلمة لا نقاش فيها ويقول «لا يخفى على لبيب فضل الرجال على النساء، فالرجل أصل المرأة وهي فرع أو جزء منه ــ هذا تفسيره ــ وله أن يمنعها من الصوم والحج إلا بإذنه، ولا أدل على ذلك النبي عليه السلام بسجود المرأة لزوجها، وإن كان لذلك دلالة فهو أفضلية الرجل ومكانته العالية عليها بعقله وقوته وإنفاقه عليها وعلى أطفالها، ونصيبه الأوفر من الميراث، وهو مأمور بالجهاد على عكسها. (8)
تتشابه جُل تفاسير القرآن في هذا الطرح، ففي تفسير الطبري، نجد تفسيراً للآية شبه مطابق للتفاسير السابقة، فيقول في تفسير الآية: الدرجة هي الفضل الكبير والكثير للرجال على النساء بدءً من الميراث

والجهاد والشهادة (9)، وكذا البغوي يقول في تفسيره: «ولا أدل في فضل الرجل على المرأة أن الطلاق بيده، والإنفاق عليها واجب عليه، والصداق منة منه (10)، وللرجل أيضاً منزلة زائدة على المرأة بحسن الصحبة والعشرة بالمعروف والقوامة على البيت (11).

ذكر المفسرون والباحثون والمفكرون تفسيرات وتحليلات لمعنى قوامة الرجل ودرجته على المرأة بما لا يستطيع دارس أو باحث حصره أو كتاباته في رسالة أو غيرها، لكن جل تلك التفسيرات كان خلاصتها أن الله فضل الرجال على النساء، فالأنبياء من الرجال وكذلك الحكام والسلاطين، وزادهم الله في الميراث، وجعل الطلاق وأن قوامة الرجل على المرأة هي رئاسة والأصل عدم المسواة بين الرئيس والمرؤوس (12).

إن التحيز للرجل بادٍ هنا، ولكن العلل المذكورة للتمييز كذبها مفكرو المدرسة التجديدية والعلم أيضاً، فالرجل ليس أذكى من المرأة ولا الأقوى حيلة منها، وليست المذكورة ميزة ولا كمالاً في الخلق بدلالة قوله تعالى: «فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم، فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتاً حسناً وكفلها زكريا» (آل عمران:37-36)

مفكرو المدرسة التجديدية يرون أن كمال نهضة الأمة يتحصل بنهضة المرأة، ليس لأنها نصف المجتمع، بل لأنها منبت الوجود الإنساني ومن أسباب بقائه ونمائه، وصيرورة حريته وتكوينه (13).

لمثل، فإن ها بقيت محاولات محدودة الفاعلية أحياناً، محدودة التوسع أحياناً أخرى. إنها محاولات لم تخص المرأة في كل المجتمعات العربية الإسلامية، وبقيت حكراً على بعض البلدان، ولم تحقق نجاحات تذكر إلا فيما ندر من البلدان العربية. ويكاد يكون المفسر الوحيد الذي فسر القوامة تفسيراً مختلفاً عمن سبقه، ابن الفرس الأندلسي من رجال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، حيث قال: «جعل الله تعالى ذلك للزوج لأجل ما يجب عليه من النفقة لها، ففهم العلماء من هذا أنه متى عجز عن نفقتها لم يكن قواماً عليها، وسقط عليها ماله من منعها من الخروج على الوجوه كلها» (14).

أما الباحثة هبة رؤوف عزت فتقول إن المرأة صالحة لإدارة البيت (15)، لكن الرجل أصلح ومصلحة الأسرة تقتضي تقديم الأصلح، وأن صرف المرأة عن تلك المهمة ليس دليلاً على عدم أهليتها أو نقصان كفاءتها، ويوافقها الرأي الدكتور كامل موسى رئيس جامعة الأوزاعي بلبنان، الذي ألف كتاباً سماه «درجة» وخلص فيها أن تلك الدرجة تشريف وليس تكليف (16)، وهذه الدرجة هي درجة القوامة، وقوامة الرجل على المرأة تنحصر في الأسرة فقط، بدليل أن الآيات التي ذكرت القوامة والدرجة جاءت في سياق الحديث عن الحياة الزوجية.

نحن في حاجة أكيدة إلى تغيير هذه العقلية المتكلسة، وتجاوز الفكر الإسلامي التقليدي، وليس القرآن والسنة، ومن المثير/ المريب أن تخبو جذوة الثورة التي بدأها القرآن، ولا يلتزم بها المفسرون المعاصرون، فيتجاوزوا حرفية النصوص، ويبرزوا أهداف الآيات القرآنية وغاياتها النبيلة.

القوامة وظيفة وليست صفة، الرجل ليس بأفضل أو بأخير بتلك الوظيفة، وإنما هو مؤهل لأسباب بينها الله، وعليه تسقط قوامة الرجل إن لم يؤد هذه الوظيفة وفشل في تحقيقها، وفي تلك الحالة ستتحمل المرأة تكليفا مضاعفا في أسرتها، فإلى جانب وظيفة الحمل والإرضاع والوضع، سيكون عليها توفير الأمن الحماية لبيتها وأسرتها، وسؤالنا إذا أنفقت المرأة على نفسها، هل تنتهي قوامته عليها؟ وإذا شاركت المرأة في الإنفاق على زوجها وأبنائها، كما هو الشأن اليوم في كثير من البيوت في بلدان العالم الإسلامي، فهل ستصبح شريكة في القوامة؟ (17).

أما من الناحية العلمية يقول الدكتور ألكسيس كاريل في كتابه «الإنسان ذلك المجهول»: إن الفوارق بين المرأة والرجل نابعة من اختلاف الأنسجة في جسم كل واحد منهما، إذ أن خلايا جسم المرأة تفرز هرمونات وإنزيمات أنثوية مغايرة لجسم الرجل، ويضيف: إن هناك دراسات أثبتت أن عظام الرجل متماسكة وقوية نتيجة لكثرة أليافها وقوة شدها، على عكس عضلات المرأة التي تمتاز بالضعف، وهناك الكثير من الفوارق التي تمتاز بها المرأة عن الرجل بيولوجيا، قال تعالى: «وليس الذكر كالأنثى»، أهم هذه الفروق بين الرجل والمرأة هو العنصر الفطري أي أن الرجل مفطور على الشدة والقوة، وهو ما يؤهله للقوامة الأمنية على المرأة وأسرتها، موضوع التميز خلقي، وللرجل صفات وميزات اختص بها وكذا المرأة، الرجل صاحب جلدة والخشونة، والمرأة ذات النعومة والإرهاف الحسي والمعنوي (18)، وليس العقلي.

ومع ذلك أثبتت المرأة أن لديها القدرة على تحمل الشدائد والصعاب، بل وتحمل الأذى والألم ما لا يطيقه الرجال أحياناً، استشهدت سمية بنت ياسر تحت سياط الجلد والتعذيب للرجوع عن دينها فأبت، وكذا امتثلت أم موسى عليه السلام لإيحاء ربها وألقت رضيعها في اليم، وهو ما لا تفعله أي أم لظفر وليدها، تستطيع المرأة تحقيق ما يعجز عنه الرجال إن أرادت، خاصة إذا تكاسل الرجل عن أداء وظيفته.

فإذا كانت القوامة والدرجة تعنيان احترام المرأة ومعاملتها وفق قوله تعالى: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات: الآية 13)، وتعني مساعدتها ومشاورتها، فهل يمكن لعاقل أو عاقلة أن يعترض عليها؟ وهل يمكن لأي كان أن يعتبرها ظلماً وسيطرة؟ وواضح أن هذا المفهوم للقوامة غائب عند الكثير من الرجال في العالم العربي والإسلامي، والإشكال لايزال قائماً إلى اليوم، تعاني منه العديد من النساء، حتى أنه لا اعتبار لشغل المرأة في البيت، ولا خارجه عند الكثير من الرجال، والمحاولات التي جعلت القوامة تكليفاً وليست تشريفاً للرجل على المرأة، ضعيفة التأثير، ونحتاج وقتا آخر وعملاً مسترسلاً حتى نغير هذه العقلية وخاصة في الثقافة الشعبية (19).

ويوم ندرك حقيقة المساواة، ونغير مفهوم القوامة والدرجة لدى المفسرين التقليدين ومنهم ابن عباس: أفهم من الد رجة ما أفهم من «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف»، عندها سيزول التمييز والعنف ضد المرأة، ولن تتغير هذه العقلية إلا بتجديد قراءة مثل هذه الآيات قراءة تؤسس للمساواة، وتتمثل في خلق آدم وحواء من نفس المادة، ومن هنا تنطلق التسوية بين الجنسين في كل الحقوق بما فيها المشاركة السياسية.

قوله عليه السلام «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»

كم يكفينا من القراءة وإعادة القراءة والتأريخ وتحليل الخطاب الد يني ضمن سياقه ووفْق شروط إنتاجه، وربطه بدوافع القول ونوايا المتكل م وتوقعات المتلقي حتى نتجاوز مقولة في حجم «لن يُفْلِحَ قومٌ ولوْا أمْرَهُم امرأةً»؟ قولة عابرة للعصور السياسية العربية قديمها وحديثها، محددة في تمثل دور المرأة السياسي سابقاً ولاحقاً.

علماء الحديث المحدثون يحكمون على الحديث بالصحة لا لبس فيه، لكنهم يختلفون في فهمه والمراد منه. لكن المفكرين المعاصرين، بما في ذلك بعض الإسلاميين، كالغنوشي وعبد الستار قاسم وحسن الترابي ومحمد عمارة وغيرهم يرون أن الحديث مثار خلاف سنداً ومتناً، ويصعب الاستناد عليه لعدة أسباب، مثلاً: يقول الدكتور عبد الستار قاسم أنه قيل في مناسبة تخص الفرس ولا تخص المسلمين (20)، ويؤازره في تلك الرؤيا الدكتور الغنوشي، إذ يقول إن الحديث لا ينهض كدليل في منع ولاية المرأة، لأنه سيق في مناسبة تلي بنت كسرى لأمر الفرس بنظام الوراثة.

ويضيف هذا أساس «متهافت» لا يحق للعلماء والمفكرين البناء عليه في عزل المرأة عن المشاركة في العمل السياسي بأعلى درجاته، فلا يوجد ما يبنى عليه أساساً، وهو غصب حق المرأة في المشاركة والإدارة في كل مراكز الدولة شأنها شأن الرجل، ويتفق الغنوشي مع الدكتور عبد الستار قاسم في أن أبو بكره حد في القذف، وهو ما يجعل الحديث ظني حتى ولو كانت الظنية ضئيلة. (21)

ويختم الغنوشي كتابه «المرأة بين القرآن الكريم وواقع المسلمين» بسرد أسماء الكثير من العلماء والمفكرين الذين يوافقونه الرأي، من السابقين والمعاصرين كابن حزم الأندلسي والطبري والغزالي والترابي والقرضاوي، الذين ذهبوا إلى عدم وجود حاجز ديني حقيقي يحظر أو يمنع المرأة من تبوء أي منصب في المجتمع أو الدولة قد تأهلت له، بما في ذلك الرئاسة على المسلمين.

يتضح لنا من آراء وأدلة المحدثين والمفكرين أن الحديث لا يصلح للاستدلال به ضد منع المرأة عن المشاركة في مناصب الدولة ورئاستها، لكن المحدثين يردون على السنة الفعلية، أن النبي عليه السلام لم يولي أي امرأة في زمانه، ولو الخلفاء من بعده ولو كان ذلك جائزاً أو حقا لها لوجدنا نموذجاً تطبيقياً في زمن النبي عليه السلام أو زمن صحابته الكرام.

ترد الباحثة هبة عزت على تلك الحجة بالكثير من الدلائل والبراهين التي تدحضها وتسقطها فتقول:

أولاً: إن عمر بن الخطاب قد ولى امرأة تسمى الشفاء على حسبة السوق.

ثانياً: عن عدم وجود نموذج او حالة تطبيقية لولاية المرأة على شؤون المسلمين في عهد النبي أو في زمن أصحابه لا يلغي ذلك الحق أو يمنعه أو ينفيه، فالترك ليس حجة (22).

ثالثاً: الحياة الاجتماعية في مجتمع النبي عليه السلام وأصحابه كانت بدائية، فحسب المرأة أن تلد وتربي، وتحلب الشياه، وتجلب الماء. فنقل ثقافة المرأة ومعتقداتها وسلوكها من البداءة والبساطة إلى دائرة المشاركة الفعلية في المجتمع، ودخولها حلبة صنع القرار في المجتمع والدولة يحتاج إلى زمن، وإلى محاربة العادات والتقاليد الفاسدة والهدامة، وتعليم المرأة وتعريفها بحقوقها.

وهذا لم يكن من أولويات المرحلة في مكة أو المدينة، والرسول عليه السلام واجه التحديات فيما

يخص وضع المرأة في المجتمع العربي والجاهلي، فالعرب كانت تدفن المرأة حية وتستعبدها وتبيعها وتشتريها، والمرأة كانت تطوف عريانة حول البيت، وكان لزنى المرأة أشكال وأنواع (23)، ناهيك عن شرب الخمر والخلل العقدي، والشرك بالله، والحروب الدموية لأسباب واهية، كل هذا يؤكد أن أولويات التشريع وأهدافه في تلك المرحلة كانت تتركز في تأكيد مساواتها بالرجل، وتحريم الكبائر اتجاهها، كوأدها حية والزنى والشرك،

فبناء نواة اسلامية صلبة في مجتمع جاهلي مشترك يتطلب مشاركة المرأة ومسنداتها للدعوة الإسلامية، ما طلب من المرأة البدائية البسيطة في ذلك الزمن هو التمسك بالثوابت الأصيلة لكل امرأة وهو المحافظة على شرفها وعفتها وطهارتها، واجتنابها الموبقات كالشرك بالله والزنى، وأن تكون قدوة لنساء المجتمع الجاهلي ولذا أصبحت تلك الثلة من النساء باكورة العمل النسائي للدعوة، فحملت أمانة الدعوة والتبليغ، والتمسك بثوابت دينها، وصبرت على الأذى والاضطهاد من المجتمع الجاهلي المشرك بكافة فئاته، ودفعت ثمن الصدح بالحق، والثبات عليه دماء طاهرة، فكانت اول شهيدة في الإسلام سمية أم عمار بن ياسر (24)، فلم تستسلم ولم ترضخ بل إنها ضحت بأغلى في سبيل دينها وإسلامها ونهضته وهي روحها، فلا يعقل أن تتصدر المرأة الساحة السياسية في تلك المرحلة مع انتفاء القدرة والكفاءات لذلك الأمر.

جمع عبد الحليم أبو شقة أغلب مواقف المرأة في القرآن الكريم والسنة النبوية (26)، في كتاب أسماه «تحرير المرأة في عصر الرسالة» وبين فيها أهم تلك المواقف من أصح كتب وهما البخاري ومسلم، وأوضح أن المرأة في عصر النبي (صلعم) كانت تمتلك شخصية قوية، مدركة لحقوقها وواجباتها، وقد شاركت في العبادات الجماعية، ورواية الحديث عن النبي عليه السلام والنشاط المجتمعي، وخرجت مع الجيوش وطلبت الشهادة، وهاجرت مع الصحابة الكرام، وبايعت النبي عليه السلام (27).

ولا ريب أن هذا الحديث النبوي، وإن كان رداً من الرسول على خبر تولية الفرس امرأة عليهم، كانت له تبعات، حيث لم يلتفت الفقهاء إلى كون الحديث جاء في ظرف خاص ، وورد مفرداً، إذ لا وجود لحديث آخر يسنده أو يقو يه في المدونة الحديثة، واكتفوا برفعه في وجه كل المحاولات القائمة على تطوير وضعية المرأة السياسية أو توجيهها نحو التساوي في فرص الحكم أو على الأقل تقريب المسافة بين سلطة المرأة وسلطة الرجل داخل مؤسسة الحكم.

«مقارنة بين حكمة بلقيس وتكبر فرعون»

لقد كان دور المرأة ووضعها العام والخاص في القرآن متقد ماً كثيراً على الموقف الفقهي الذي اكتفى بقراءة المؤسسين من أئم ة الفقه وتوق ف عندها عبر القرون والأجيال حتى هذا اليوم، بل وقد م تلك القراءة على النص القرآني ذاته، يدل على ذلك الوزن الهائل الذي أعطي لحديث مفرد لم يخل من جدل.

نستقرئ معنى الادعاء الذي ذهبنا إليه في السياق أعلاه في ضوء الموقف القرآني من المرأة «الحاكمة»، أو المرأة «المشاركة» في الش أن السياسي في مساواة تامة مع الرجل، وهو موقف نطقت به أكثر من

آية، وسأختار أولى لآيات فيها وصف إلهي لعقل امرأة حاكمة، هي بلقيس ملكة سبأ، فقد حضرت في النص القرآني دون أدنى إشارة إلى نقصها العقلي أو الجسدي، وهي تؤد ي وظيفة الحكم، بل ذكرها الله تعالى بنوع من التمجيد المجمل الذي قد يخص ها هي ومُلْكها معاً: «إني وَجَدْتُ امْرأَةً تَمْلِكُهُمْ وأوتِيتْ مِنْ كُل شيءٍ ولَها عرْشٌ عَظيمٌ» . ثم أعقد مقارنة بشكل سريع بينها وبين الطاغوت فرعون أهدف من خلالها إلى لفت نظر الذين يدافعون عن الرجل لذاته، بالعودة إلى آيات القرآن الكريم واقتباس موقف قصصي.

أولاً: عندما قدم موسى عليه السلام لفرعون الحجج والبراهين، ودعاه إلى الإيمان قابله فرعون بالإجابة القاطعة أنه الإله الوحيد، قال تعالى على لسانه، «يأيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري»، بينما قالت ملكة سبأ «قالت يأيها الملأ إني ألقي إلي كتاب كريم» (النمل، آية 29).

ثانياً: طلب فرعون من وزيره هامان بناء صرح متين ليصل به إلى إله موسى ليتأكد من صدقه، ولعله يرى الله وهذا دليل استهزاء وسخرية من موسى عليه السلام، من قبل فرعون. أما ملكة سبأ فقالت: «يَا أَيِ هَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حتى تَشْهَدُونِ» (النمل، آية 32)

ثالثاً: أراد فرعون من بناء الصرح إشغال الناس، وتسويف الموضوع، لينسى الناس تلك الدعوة، دلالة على عدم اهتمامه بالدعوة، واستخفافه بها وبصاحبها، ما فعلته ملكة سبأ كان مغايرا في التعاطي مع الدعوة، فهي تلقت الدعوة بأهمية كبيرة، واتخذت قرارا سريعا بإرسال الهدية لسيدنا سليمان عليه السلام لتنظر وتتأكد، أهي دعوة ملك متكبر جبار أم دعوة إيمانية من عند الله، وسليمان هو رسول هذه الدعوة. قال تعالى على لسانها: «وإني مرسلة إليهم بهدية فناظرةٌ بما يرجع المرسلون (النمل آية 35).

رابعاً: تناظر موسى عليه السلام مع فرعون بالأدلة والحجج والمعجزات قابله فرعون بالتكبر والعلو قائلاً: «ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم غلا سبيل الرشاد»، قطع فرعون كلام موسى عليه السلام وهو يدعو قومه لإعمال عقولهم، والتفكر والتدبر وأن يقولو كلمة الحق، إلا أن فرعون ودعاهم إلى الأخذ برأيه لأنه الرأي السديد والرأي الحكيم، فرعون نصح قومه بعدم التفكير أو البحث، فهو يفكر عنهم وهو أعلم بمصالحهم، ملكة سبأ بينت أنها لا تتخذ قراراً مهماً ومصيرياً إلا بالعودة إلى مستشاريها، وحاشياتها، قال تعالى: «ماكنت قاطعة أمراً حتى تشهدون» (النمل آية 32).

خامساً: مآل ملكة سبأ كان الإيمان بدعوة سليمان عليه السلام، واتخاذ الأمر الصحيح الصائب، قال تعالى: «قالت رب ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله ربي العالمين» (النمل آية 44). أما في الطاغية والمستبد رفض دعوى موسى عليه السلام.

خــاتمــة:

نحن في حاجة أكيدة إلى تغيير هذه العقلية المتكلسة، وتجاوز الفكر الإسلامي التقليدي، وليس القرآن والسنة، ومن المثير/ المريب أن تخبو جذوة الثورة التي بدأها القرآن، ولا يلتزم بها المفسرون المعاصرون، فيتجاوزوا حرفية النصوص، ويكشفوا عما وراءها، ويبرزوا أهداف الآيات القرآني ة وغاياتها النبيلة، ومن أهم ها تلك التي ترمي إلى تمكين المرأة من حقوقها، بكل جرأة، والمزيد من

تطوير الإعلام الديني، والعودة بالناس إلى أصول الإسلام الحقيقية، وإعادة الكتابة في هذا الموضوع، وخصوصاً تشجيع الكتابة النسوية، فإنني كمسلمة أولاً وكنسوية ثانياً، وقد آن الأوان لكي تقوم النساء بعملية الاجتهاد بأنفسهن، خاصة في المسائل المتعلقة بهن وبمشاركتهن في الحياة العامة.

الهوامــش :

1 ـ شوقي عبد الصادق، "معنى وللرجال عليهن درجة"، مجلة التوحيد، العدد 37، مارس 2005.
2 ـ الأندلسي محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، "معنى وللرجال عليهن درجة".
3 ـ أبو بكر الجزائري تفسير الآية 228، سورة البقرة، أيسر التفاسير، على الرابط التالي: www.xzxuever.com/rb/showwthreat/php
4 ـ ابن الكثير، "تفسير الآية وللرجال عليهن درجة"، تفسير ابن الكثير على الرابط التالي: ? =http://www.quran ccomplex.org/Quran/tafseer.asp ?hosora
5 ـ ابن كثير، القرآن العضيم ج1، نقلا عن منجية السوايحي، "تجديد قضايا المرأة في الإسلام"، مجلة ذوات، العدد التاسع، ص 18.
6 ـ محمد عبده، تفسير المنار، الجزء الخامس، ص 68.
7 ـ الزحيلي وهبة، التفسير المنير، الخامس، ص ص55-54، دار الفكر المعاصر بيروت، ودار الفكر دمشق، 1411هـ.
8 ـ القرطبي محمد بن أحمد، "الجامع لأحكام القرآن الكريم موقع الإسلام الدعوي والإرشادي"، تفسير الآية 228 من سورة البقرة، على الرابط التالي: http://www.quran.al-islam.com/page.asp?paged
9 ـ الطبري أبو جعفر، تفسير الطبري، موقع الإسلام الدعوي والإرشادي، تفسير الآية 228 من سورة البقرة، مرجع سابق.
10 ـ البغوي الإمام أبو محمد حسين بن مسعود، تفاسير البغوي، تفسير الآية 228 من سورة البقرة، على الرابط التالي: http://www.qurancomplex.org/Quran/tafseer.asp=arb ft
11 ـ إسماعيل عبد العزيز، "تفسير الميسر، ج 2، ص 36، تفسير الآية 228 من سورة البقرة، مرجع سابق.
12 ـ البنا جمال، الحجاب، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، د. ن، ص 184.
13 ـ قاسم عبد الستار، المطلوب من الحكومات الإسلامية، عقدة المرأة، 2011-21-20، على الرابط التالي: www.aljazeera.net/nr/exerese/4bo
14 ـ جامع البيان، ج3، ص 81. نقلاً عن منجية السوايحي، مرجع سابق، ص 20.
15 ـ هبة رؤوف عزت، "المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (18)، 1995، ص 191.
16 ـ موسى كامل، درجة وللرجال عليهم درجة"، مؤسسة الرسالة، الشركة المتحدة، الطبعة الثانية، بيروت، 2000، على الرابط التالي: www.alnatusiah.com/ar/books/8109
17 ـ منجية السوايحي، "تجديد قضايا المرأة في الإسلام"، مجلة ذوات، العدد التاسع، ص 20.
18 ـ قاسم عبد الستار، "الحياة العامة للمرأة المسلمة"، الطبعة الأولى، دار وائل للنشر، عمان، 2003، ص 23.
19 ـ التومي محمد، نظام الأسرة، طبعة 1991-1989, تونس، 1401ه، 1987م، نقلا عن منجية السوايحي، مرجع سابق، ص 20.
20 ـ قاسم عبد الستار، مرجع سابق، ص 113.
21 ـ الغنوشي راشد، "المرأة بين القرآن وواقع المسلمين"، الطبعة الثالثة، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000، ص 123.
22 ـ هادية حسب الله، "من المشاكل والتحديات التي تواجه تمكين ومساواة المرأة" 2003-11-11. على الرابط التالي: http://m.ahewar.org/s.asp?aid=11584&r=0&cid=0&u=&i=2781
23 ـ هبة رؤوف عزت، "المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية"، ص 135.
24 ـ عبد الله علي، "متى نتخلص من زواج البعولة؟"، 2008-10-16، مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية، على الرابط التالي: http//www.dctdrs.org/su96.htm
25 ـ نور الدين فضل الله، "المرأة في ظل الإسلام"، دار الزهراء للطباعة والنشر، www.refed.net/booklib/view/php?iybe=c-fbook
26 ـ عبد الحليم أبو شقة، "تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج1، دار القلم والنشر، ط 6، الكويت، 2002 ص ص 268-170.
27 ـ نفس المرجع. ص ص 147-118.

بيـار بـورديـو والهيمنة الذكورية

إيمان احريفشة hrificha@gmail.com // بـاحثـة

منذ أن وُجد الإنسان على الأرض والمرأة تحتل مرتبة دونية باعتبارها ملكا للرجل، ولذلك تقول باسمة كيال: «إذا تلفتنا إلى التاريخ العام الذي دون تاريخ المرأة بشكل خاص منذ وجودها على هذا الكوكب باعتبارها النصف المتمم للرجل في حياته الاجتماعية والعملية، نلاحظ منذ بدء الخليقة أن الرجل البدائي كان بحكم قوته صاحب السيطرة التامة على نصفه الآخر بما يُلازم هذا النصف من مشاكل الحياة ومتاعبها بوصفه الشريك الأضعف» (1). هذه الوضعية التي عرفتها وتعرفها المرأة تناولها بيار بورديو في كتاب مهم سماه «الهيمنة الذكورية» [Domination masculine].

بيار [أو بيير] بورديو (1930 –2002) عالم اجتماع فرنسي، وأحد الفاعلين الأساسيين بالحياة الثقافية والفكرية بفرنسا، وأحد أبرز المراجع العالمية في علم الاجتماع المعاصر، بل إن فكره أحدث تأثيراً بالغاً في العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ منتصف الستينيات من القرن العشرين. ويعتبر كتابه «الهيمنة الذكورية» من بين أهم الأعمال، لكونه يناقش مسألة الذكوري والأنثوي. الموضوع الذي شغل ولا ما يزال يشغل الكثير من الأقلام. وقد اعترف بيار بورديو بصعوبة هذا الموضوع قائلاً: «لم أكن، بالتأكيد، لأواجه موضوعاً على هذا القدر من الصعوبة، لو لم يسقني إليه منطق بحثي برمته» (2).

البناء الاجتماعي للأجساد:

تبدأ الهيمنة الذكورية من تقسيم الأشياء والنشاطات بحسب التعارض بين المذكر والمؤنث باعتباره تقسيما اعتباطيا في حال كان معزولاً، يتلقى ضرورته الموضوعية والذاتية من خلال إدراجه في نسق تعارضات متجانسة تتعلق بالجسد والهيمنة الذكورية، يقول بيار: «إن قوة النظام الذكوري تتراءى فيه أمراً يستغني عن التبرير، ذلك أن الرؤية الذكورية تفرض نفسها كأنها محايدة، وأنها ليست بحاجة إلى أن تعلن عن نفسها في خطب تهدف إلى شرعنتها. والنظام الاجتماعي يشتغل باعتباره آلة رمزية هائلة تصبو إلى المصادقة على الهيمنة الذكورية التي يتأسس عليها» (3). العالَم الاجتماعي حسب بيار يبني الجسد واقعاً مجنساً، ومؤتمنا على مبادئ رؤية مجنسة، وينطبق هذا البرنامج الاجتماعي المستدمج للإدراك على كل الأشياء في العالم، وفي المقام الأول على الجسد نفسه في حقيقته

شيوع التحليل العلمي لشكل ما من أشكال الهيمنة له بالضرورة آثار اجتماعية، قد تكون ذات اتجاهات متعارضة: ذلك أنه يمكن له إما أن يوطد الهيمنة رمزياً حين تبدوا معايناته متقاطعة مع الخطاب المهيمِن، وإما أن يساهم في تحييدها.

البيولوجية، يقول بيار: «إن الرجولة، بمظهرها الإيتيقي نفسه، باعتباره ماهية القوة، والفضيلة ومناط الشرف ومبدأ حفظ الشرف والرفع منه، تبقى على الأقل ضمنيا غير منفصلة عن الرجولة الجسدية، لا سيما عبر دلائل القوة الجنسية- فض بكارة الخطيبة، ذرية، ذكورة» (4).

يؤكد بيار بأن التقسيمات المكونة للنظام الاجتماعي، وبأكثر دقة العلاقات الاجتماعية للهيمنة والاستغلال التي اقيمت بين الأنواع، إنما تندرج شيئاً فشيئاً في طبقتين مختلفتين من الهابتوس، في شكل تخلّق جسدي متناقض ومتكامل، وفي شكل مبادئ وتقاسيم تؤدي إلى تصنيف كل أشكال العالم وكل ممارسات بحسب تمييزات تختزل في التعارض بين المذكر والمؤنث. إن هذا التعارض بين المذكر والمؤنث محكوم بالهيمنة الذكورية، بحيث لا تبدي النساء أية مقاومة، يقول بيار: «وبما أن النساء منذورات رمزياً للخنوع والكتمان، فإنهن لا يستطعن ممارسة بعض السلطة إلا برد قوة القوي المخصّة به ضده، أو قبول الانحناء، وفي كل الأحوال، أن يمتنعن عن سلطة لا يستطعن ممارستها إلا بتفويض (بموجبات خفية) (5). إلا أنه مع ذلك تبقى أسلحة الضعيف ضعيفة مقارنة مع مركزية الذكورة المهيمنة.

العنف الرمزي:

يرى بورديو أن الهيمنة الذكورية قد وجدت الظروف مجتمعة لملء ممارستها، والحضور المعترف به كونيا للرجال، يتأكد ذلك «في موضوعية البنى الاجتماعية ونشاطات الإنتاج وإعادة الإنتاج، والقائمة على تقسيم جنسي لعمل الإنتاج وإعادة الإنتاج البيولوجي والاجتماعي، ويمنح للرجل النصيب الأوفر» (6). فالتمثل الذكوري بتعبير بيار يجد نفسه محملاً بموضوعية الحس المشترك، المتفق عليه على أنه تسوية عملية ومعتقدية (Doxique) على معنى الممارسات، وحتى النساء أنفسهن تطبقن على كل واقع، وبشكل خاص على علاقات السلطة اللواتي يجدن أنفسهم اسيرات لها، ترسيمات ذهنية هي نتاج استدماج علاقات السلطة تلك، وتعبر عن نفسها في التعارضات المؤَسِّسة للنظام الرمزي.

يحذر بورديو وهو يتحدث عن الرمزي قائلاً: «وعلى الرغم من أني لا أحمل أي وهم عن قدرتي على تبديد كل أشكال سوء الفهم مقدما، إلا أني أحذّر فقط من المغالطات الأكثر ابتذالاً، التي ترتكب مثلما هو شائع بخصوص العنف الرمزي...ولو أخذت مفردة «رمزي»، في أحد معانيها الأكثر شيوعا، فإنه يفترض أحيانا أن التشديد على العنف الرمزي هو تقليل من دور العنف الجسدي، ونسيان (Faire oublier) أن ثمة نساء معنفات ومغتصبات ومستغلات، أو توخي تبرئة الرجال من هذا الشكل من العنف» (7). إن العنف الرمزي حاضر في عملية تقسيم العمل، تمارسه الهيمنة الذكورية والظروف المساعدة لها. ويرى بيار أن «العنف الرمزي يتمأسس بواسطة الانتساب الذي لا يستطيع المهيمَن عليه إلا منحه للمهيمِن، وذلك عندما لا يحظى المهيمَن عليه ــ لأجل التفكير بذلك، أو التفكير بنفسه، أو خيرا من ذلك التفكير بعلاقته مع المهيمِن ــ إلا بأدوات المعرفة المشتركة بينهما، والتي ليست سوى الشكل المستدمج لعلاقة الهيمنة التي تُظهِر هذه العلاقة على أنها طبيعية» (8).

يتوقف بيار عند قضية خضوع النساء، قائلاً: «يكفي أن نشير إلى أن النساء اللواتي يظهرن أنفسهن أكثر الخاضعات للنموذج «التقليدي» – أن يعولن على رجائهن في وجود فارق أكبر من العمر، هنا نساء



يتواجدن بشكل خاص في أوساط الحرفيين والتجار والفلاحين والعمال كذلك. وهي فئات يبقى الزواج فيها بالنسبة إلى النساء الوسيلة المفضلة للحصول على وضعية اجتماعية، كما لو أن الاستعدادات الخاضعة هي نتيجة استواء لا واع لاحتمالات مشتركة ببنية موضوعية للهيمنة» (9). هذا الخضوع لم يأت من فراغ وإنما راجع إلى النظام الاجتماعي الذي كرسته الهيمنة الذكورية، يقول بيار: «هكذا لا نستطيع التفكير في هذا الشكل الخصوصي للهيمنة إلا بشرط تجاوز الإكراه (بواسطة قوى) والقبول (له أسبابه) للقهر الآلي، والخضوع الإرادي والحر والمتعمد، لا بل المحسوب. إن أثر الهيمنة الرمزية (سواء كانت عرقاً أو نوعاً أو ثقافة أو لساناً...إلخ)، لا يمارس في المنطق الخالص للضمائر العارفة بل يمارس من خلال ترسيمات الإدراك الحسي والتقييم والعقل» (10). يضيف بيار موضحاً هذه النقطة: «وهكذا فإن المنطق المفارق للهيمنة الذكورية، والخضوع الأنثوي الذي نستطيع أن نقول عنه في الوقت نفسه، ومن دون تناقض: أنه عفوي ومسلوب، وأنه ليس بالمستطاع فهمه إلا إذا عِلمنا الآثار الدامية التي يمارسها النظام الاجتماعي على النساء (وعلى الرجال)، أي الاستعدادات العفوية الممنوحة لهذا النظام الذي يفرض عليهم ذاك المنطق» (11).

نقطة هامة توقف عندها بيار وهي النساء في اقتصاد المتاع الرمزي، إذ يؤكد على أن المرأة تصبح إذاك مجرد شيء، يقول بيار: «إن مبدأ الدونية والاستبعاد للمرأة الذي يصدّق عليه ويضخمه النسق الأسطوري ـ الطقوسي لدرجة العمل منه مبدأ لتقسيم كل الكون، ليس شيئا آخر إلا اللاتماثل (Dis-symetrie) الجوهري الذي هو لا تماثل الذات والموضوع، والعون والوسيلة، والذي يتأسس بين الرجل والمرأة على أرضية المبادلات الرمزية، وعلى أرضية علاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج لرأس المال الرمزي، حيث الإجراء المركزي هو السوق الزواجية، والذي هو أساس النظام الاجتماعي كله. ولا تستطيع النساء الظهور فيه إلا كأشياء، أو بالأحرى كرموز، حيث إن المعنى قد تشكل خارجها، وحيث وظيفتها هي في المساهمة في تأبيد أو زيادة رأس المال الرمزي للممسوك من الرجال» (12). هكذا تصبح النساء كأشياء للتبادل، طبقا لمصالح الرجال، فهن إذاً وسائل رمزية للسياسة الذكورية.

لا تقتصر الهيمنة على المرأة، بل الرجل نفسه ضحية للهيمنة، يقول بيار: «إذا كانت النساء اللواتي يخضعن لعمل تنشئة اجتماعية إلى تصغيرهن وإنكارهن، يتمرسن على الفضائل السلبية في التفاني والخنوع والصمت، فإن الرجال هم أيضا سجناء وضحايا للتمثل المهيمِن» (13). إذًا الامتياز المذكور هو فخ، يقول بيار: «إن الرجولة المتفق على أنها قدرة معيدة للإنتاج، جنسيا واجتماعيا، لكن أيضا على أنها قابلية للصراع وممارسة العنف (في الثأر تحديداً) وهي قبل كل شيء تكليف. وبالتعارض

يُلغي الحب الهيمنة، إنه اعتراف متبادل، وتبادل التبريرات للوجود ولمبررات الوجود، وشهادات متبادلة عن الثقة، جميعها علامات للتبادلية التامة التي تمنح للدائرة التي يغلق الثنائي العاشق على نفسيهما داخلها، وحدة اجتماعية أوليّة يستحيل تقسيمها.

بين كل عوامل التغيير وأكثرها أهمية، تلك المرتبطة بالتحول الحاسم لوظيفة المؤسسة المدرسية التي تقضي بإعادة إنتاج الاختلاف بين النوعين. ورغم ذلك يذهب بورديو إلى أن المساواة بين الرجال والنساء تبقى مساواة شكلية، حيث تشغل النساء دائماً مواقع أقل حظوة.

مع المرأة، حيث الشرف سلبي في جوهره، ولا يمكن إلا الدفاع عنه، أو خسارته، لكون فضيلته هي التتالي، عذرية وإخلاص، فإن الرجل هو ذاك الذي يشعر بأنه ملزم بأن يكون في مستوى الإمكانية التي أتيحت له لزيادة شرفه في البحث عن المجد والتميز في المجال العام» (14). إذًا الهيمنة الذكورية على حساب المرأة تفرض على الرجل أن يكون في مستوى المسؤولية للحفاظ على رجولته قبالة الرجال الآخرين. فرغم الهيمنة يبقى الخوف من المؤنث.

عوامل التغير :

يقول بيار: «أن التغير الكبير هو، من دون شك، أن الهيمنة الذكورية لم تعد تفرض نفسها بداهة، وبسبب العمل النقدي الضخم للحركة النسوية بالأخص، على الأقل في بعض من مناطق الفضاء الاجتماعي الذي نجح في كسر دائرة الدعم المعمم» (15). حصول هذا التغير حسب بيار راجع إلى التحولات العميقة التي عرفها الوضع النسوي، على سبيل المثال ازدياد بلوغ التعليم الثانوي والعالي والعمل المأجور. وكذلك أخذ مسافة إزاء المهام المنزلية.

يرى بيار أن من بين كل عوامل التغيير وأكثرها أهمية، تلك المرتبطة بالتحول الحاسم لوظيفة المؤسسة المدرسية التي تقضي بإعادة إنتاج الاختلاف بين النوعين. ورغم ذلك يذهب بيار إلى أن المساواة بين الرجال والنساء هي مساواة شكلية، حيث تشغل النساء دائماً مواقع أقل حظوة، يقول بيار: «إذا كان صحيحاً أن النساء ممثلات بقوة أكثر في الوظيفة العمومية، فإن أكثر المواقع وضاعة وأكثرها هشاشة هي التي تخصص لهن دوما (إنهن كُثر بشكل خاص بين غير المؤهلات وأعوان الدوام الجزئي، وفي الإدارة المحلية مثلاً، فإنهن يجدن أنفسهن قد نُذِرْن لمواقع في مراكز ثانوية وخدمية: مواقع المساعدة والرعاية ــ خادمات منازل، عاملات مطاعم اطفال، مساعدات أطفال...إلخ). وأفضل إثبات للشكوك حول الوضع المخصص للنساء في سوق العمل هو دون شك أنهن أقل أجراً من الرجال، على الرغم من التساوي بينهما في كل شيء» (16).

الهيمنة والحب :

يرى بورديو أن الحب هو هيمنة مقبولة مجهولة بصفتها كذلك ومعترف بها عمليا، يقول: «في هذا النوع من الهدنة الإعجازية حيث تبدو الهيمنة مهيمَن عليها، أو بالأحرى ملغاة، والعنف الرجولي مخفف (لقد ثبت مئات المرات، أن النساء يضفين الحضارة بأن يجرِّدن العلاقات الاجتماعية من

فظاظتها وغلظتها)، تنتهي بذلك الرؤية الذكورية، صيدية أو محاربة دوماً، للعلاقات بين الجنسين، وتنتهي بالمناسبة ذاتها استراتيجيات الهيمنة التي تهدف إلى الربط أو التكبيل أو الإخضاع أو التحقير أو التسخير...» (17).

فالحب إذًا يلغي الهيمنة، «اعتراف متبادل، وتبادل التبريرات للوجود ولمبررات الوجود، وشهادات متبادلة عن الثقة، جميعها علامات للتبادلية التامة التي تمنح للدائرة التي يغلق الثنائي العاشق على نفسيهما داخلها، وحدة اجتماعية أولية يستحيل تقسيمها» (18). إن الحب لا يعني نهاية الهيمنة، فواقعنا المعيش يؤكد أن الهيمنة الذكورية ما تزال حاضرة وإن كانت بحدة أقل مقارنة مع سابق الأزمنة.

في الختام يؤكد بيار بورديو بأن «شيوع التحليل العلمي لشكل ما من أشكال الهيمنة له بالضرورة آثار اجتماعية، قد تكون ذات اتجاهات متعارضة: ذلك أنه يمكن له إما أن يوطد الهيمنة رمزيا حين تبدو معايناته متقاطعة مع الخطاب المهيمِن (التي غالبا ما تتخذ شكل الأحكام السلبية للأشكال الخارجية لتدوين تقريري خالص)، وإما أن يساهم في تحييدها. ومن ثم، فهو معرض لكل أنواع سوء التفاهم التي يكون التنبؤ بها أسهل من تبديدها مسبقاً» (19).

الهوامــش :

1 - تطور المرأة عبر التاريخ، باسمة كيال، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط 1981، ص: 5-6.
2 - الهيمنة الذكورية، بيار بورديو، ترجمة سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص: 15.
3 - الهيمنة الذكورية، بيار بورديو، مرجع سابق، ص: 27.
4 - نفسه، ص: 30.
5 - الهيمنة الذكورية، بيار بورديو، مرجع سابق، ص: 57-58.
6 - نفسه، ص: 60.
7 - الهيمنة الذكورية، بيار بورديو، مرجع سابق، ص: 61.
8 - نفسه، ص: 62
9 - نفسه، ص: 65.
10 - الهيمنة الذكورية، بيار بورديو، مرجع سابق، ص: 65-66.
11 - نفسه: ص:66.
12 - نفسه: 72-73.
13 - الهيمنة الذكورية، بيار بورديو، مرجع سابق، ص: 82.
14 - نفسه، ص: 83-84.
15 - نفسه، ص: 134.
16 - الهيمنة الذكورية، بيار بورديو، مرجع سابق، ص: 138-139.
17 - نفسه، ص: 162-163.
18 - الهيمنة الذكورية، بيار بورديو، مرجع سابق، ص: ص: 165.
19 - نفسه، ص: 167.

المرأة والحوار المسيحي - الإسلامي: نموذج مريم عليها السلام

حفيظ اسليماني slimani.hafid1983@gmail.com // باحث في مقارنة الأديان
جامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب سايس فاس،

تُعد شخصية مريم عليها السلام من الشخصيات التي لها مركز خاص في الديانتين، المسيحية والإسلام، فهي القديسة عند المسيحيين والصديقة عندنا نحن المسلمين، شخصية مريم إذاً شخصية محورية لدى أتباع الديانتين، فهي الطاهرة التي لم يمسسها بشر، والتي حملت بالأمر الإلهي: كن فيكون، فولدت عيسى المسيح الذي أرسله الله رسولا إلى بني إسرائيل. وبالرجوع إلى القرآن الكريم نجد لها سورة خاصة بها، فلها هيأ الله الظروف المواتية فأنبتها نباتاً حسناً، ويسر لها من يتكفل بها، وفي السنة أيضاً هناك ذكر لعلو مكانتها، بل تُعد خير نساء العالمين كما قال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. لقد ارتأيت أن أسلط الضوء ولو يسيراً على هذه المكانة التي حظيت بها مريم عليها السلام في ديننا الحنيف.

- حفظها وذريتها من الشيطان الرجيم:

يقول الله جل في علاه: (إِذ قَالَت امرَأَتُ عمرَانَ رَبّ إِنّي نَذَرتُ لَكَ مَا في بَطني مُحَرَّرًا فَتَقَبَّل منّي إِنَّكَ أَنتَ السَّميعُ العَليمُ (35 فَلَمَّا وَضَعَتهَا قَالَت رَبّ إِنّي وَضَعتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعلَمُ بِمَا وَضَعَت وَلَيسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى وَإِنّي سَمَّيتُهَا مَريَمَ وَإِنّي أُعيذُهَا بكَ وَذُرّيَّتَهَا منَ الشَّيطَان الرَّجيم) (1). نذرت امرأة عمران نذراً بأن تجعل مولودها لخدمة المعبد، لكن لم تلد ذكراً وإنما ولدت أنثى وقد رأت أنها لا تصلح لخدمة البيت، فاعتذرت لله، وهو سبحانه يعلم فعلاً أنها ولدت أنثى، وقد استجاب دعاء والدتها بأن يحفظ مريم وذريتها من الشيطان، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مَا من مَولُودٍ يُولَدُ إلَّا نَخَسَهُ الشَّيطَانُ فَيَستَهلُّ صَارخًا من نَخسَة الشَّيطَان إلَّا ابنَ مَريَمَ وَأُمَّهُ) (2). هكذا تكفل الله بمريم وابنه وحفظهما من الشيطان.

- اصطفاء لهـــــا :

يقول جل شأنه: (وَإِذ قَالَت المَلَائكَةُ يَا مَريَمُ إنَّ اللَّهَ اصطَفَاك وَطَهَّرَك وَاصطَفَاك عَلَى نسَاء العَالَمينَ) (3). يقول البغوي في تفسيره: «الاصطفاء الأول قبولها محررة لخدمة بيت المقدس، وكان ذلك خاصا بالرجال، والتطهير يعم التطهير الحسى كعدم الحيض والنفاس وبذلك كانت أهلا لملازمة المحراب وهو أشرف مكان في المعبد، والتطهير المعنوي كالبعد عن سفاسف الأخلاق وذميم الصفات، والاصطفاء الثاني بما اختصت به من ولادة نبي من غير أن يمسها رجل، وهو اصطفاء لم يكن قد تحقق بالفعل بل

هي مهيأة ومعدة له، وفيه شهادة ببراءتها مما قذفها به اليهود» (4). فالله سبحانه هو من اصطفاها وهو نوع من الاختيار والتكريم.

- كفالة زكريا عليه السلام إياها :

جاء في القرآن الكريم: (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَريَّا) (5). يقول السعدي في تفسيره: «أي: جعلها نذيرة مقبولة، وأجارها وذريتها من الشيطان، «وأنبتها نباتًا حسنًا» أي: نبتت نباتا حسنا في بدنها وخلقها وأخلاقها، لأن الله تعالى قيض لها زكريا عليه السلام «وكفلها» إياه، وهذا من رفقه بها ليربيها على أكمل الأحوال، فنشأت في عبادة ربها وفاقت النساء، وانقطعت لعبادة ربها» (6).

- رزق الله إياهـــــا :

جاء محكم التنزيل: (كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيهَا زَكَريَّا المحرَابَ وَجَدَ عندَهَا رزقًا قَالَ يَا مَريَمُ أَنَّى لَك هَذَا قَالَت هُوَ من عند اللَّه إنَّ اللَّهَ يَرزُقُ مَن يَشَاءُ بغَير حسَاب) (7). يقول الشعراوي: «إنه لم يدخل مرة واحدة، بل دخل عليها المحراب مرات متعددة. وكان زكريا عليه السلام كلما دخل على مريم يجد عندها الرزق، ولذلك كان لا بد أن يتساءل عن مصدر هذا الرزق، ولا بد أن يكون تساؤله معبراً عن الدهشة، لذلك يجيء القول الحق على لسان زكريا: «أنى لَك هذا». وساعة أن تسمع «أنى لَك هذا؟» فهذا يدل على أنه قام بعمل محابس على المكان الذي توجد به مريم، وإلا لظن أن هناك أحداً قد دخل على مريم، وكما يقولون: فإن زكريا كان يقفل على مريم الأبواب. وإلا لو كانت الأبواب غير مغلقة لظن أن هناك من دخل وأحضر لها تلك الألوان المتعددة من الرزق» (8).

- حملها وولادتها لمولود ذو شأن كبير

يقول جل في علاه: وَاذكُر في الكتَاب مَريَمَ إذ انتَبَذَت من أَهلهَا مَكَانًا شَرقيًّا (16) فَاتَّخَذَت من دُونهم حجَابًا فَأَرسَلنَا إلَيهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَويًّا (17) قَالَت إنّي أَعُوذُ بالرَّحمَن منكَ إن كُنتَ تَقيًّا (18) قَالَ إنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبّك لأَهَبَ لَك غُلَامًا زَكيًّا (19) قَالَت أَنَّى يَكُونُ لي غُلَامٌ وَلَم يَمسَسني بَشَرٌ وَلَم أَكُ بَغيًّا (20) قَالَ كَذَلك قَالَ رَبُّك هُوَ عَلَيَّ هَيّنٌ وَلنَجعَلَهُ آيَةً للنَّاس وَرَحمَةً منَّا وَكَانَ أَمرًا مَقضيًّا (21) فَحَمَلَتهُ فَانتَبَذَت به مَكَانًا قَصيًّا (22) فَأَجَاءَهَا المَخَاضُ إلَى جذع النَّخلَة قَالَت يَا لَيتَني متُّ قَبلَ هَذَا وَكُنتُ نَسيًا مَنسيًّا (23) فَنَادَاهَا من تَحتهَا أَلَّا تَحزَني قَد جَعَلَ رَبُّك تَحتك سَريًّا (24) وَهُزّي

نحسبُ أن خدمة مريم (عليها السلام) للمؤسسة الدينية وجلوسها في المحراب، رسالة مطلوب التقاطها لتجاوز النظرة الاقصائية للمرأة من قبل العقلية الذكورية؛ وعلى أتباع الأديان البحث عن المشترك الديني لبناء أواصر المحبة.

إلَيك بجذع النَّخلَة تُسَاقط عَلَيك رُطَبًا جَنيًّا (25) فكُلي وَاشرَبي وَقَرّي عَينًا فَإمَّا تَرَينَّ منَ البَشَر أَحَدًا فَقُولي إنّي نَذَرتُ للرَّحمَن صَومًا فَلَن أُكَلّمَ اليَومَ إنسيًّا» (9). هكذا حملت مريم عليها السلام من غير أن يمسها بشر، وقد أخبرها الله سبحانه بأن الغلام سيجعله الله آية للناس. وفعلا كان عيسى عليه السلام آية، من ذلك تكليمه الناس وهو في المهد. وهو النبي الذي أرسل إلى بني إسرائيل، وقد بشر بمبعث سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، جاء على لسانه عليه السلام: (إذ قَالَ عيسَى ابنُ مَريَمَ يَا بَني إسرَائيلَ إني رَسُولُ اللَّه إلَيكُم مُّصَدقًا لمَا بَينَ يَدَيَّ منَ التَّورَاة وَمُبَشرًا برَسُولٍ يَأتي من بَعدي اسمُهُ أَحمَدُ) (10).

ومن الأحاديث النبوية، نورد ما يلي:

كمال مريم:

قَالَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللهُ عَلَيه وَسَلَّمَ: « كَمَلَ منَ الرّجَال كَثيرٌ، وَلَم يَكمُل منَ النّسَاء: إلَّا آسيَةُ امرَأَةُ فرعَونَ، وَمَريَمُ بنتُ عمرَانَ، وَإنَّ فَضلَ عَائشَةَ عَلَى النّسَاء كَفَضل الثَّريد عَلَى سَائر الطَّعَام» (11).

خيريتها:

«عَن هشَامٍ، قَالَ: أَخبَرَني أَبي، قَالَ: سَمعتُ عَبدَ اللَّه بنَ جَعفَرٍ، قَالَ: سَمعتُ عَليًّا رَضيَ اللَّهُ عَنهُ، يَقُولُ سَمعتُ النَّبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيه وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «خَيرُ نسَائهَا مَريَمُ ابنَةُ عمرَانَ، وَخَيرُ نسَائهَا خَديجَةُ» (12). والمقصود يعني خير نساء أمته عليه الصلاة والسلام. ثم يقول صلى الله عليه وسلم معتبرا إياها خير نساء العالمين: «قَالَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللهُ عَلَيه وَسَلَّمَ: «فُضّلَت خَديجَةُ عَلَى نسَاء أُمَّتي كَمَا فُضّلَت مَريَمُ عَلَى نسَاء العَالَمينَ» (13).

بعد حديثنا عن منزلة ومكانة شخصية مريم في كل من القرآن والسنة، لننتقل الآن إلى الحديث عن قضيتين، لإبراز تجليات هذا اللقاء المسيحي الإسلامي من خلال حضور مريم في الديانتين، وهما، قضية التوحيد، ثم التبشير بمبعث النبي محمد صلى الله عليه وسلم كما جاء على لسان المسيح عيسى ابن مريم.

- التوحيد الخالص: إن المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام رسول من الله سبحانه إلى بني إسرائيل، وقد كان موحدا لله، فقد جاء في إنجيل متى19/ 17-16: متى: (وَإذَا وَاحدٌ تَقَدَّمَ وَقَالَ لَهُ: «أَيُّهَا المُعَلّمُ الصَّالحُ، أَيَّ صَلاَحٍ أَعمَلُ لتَكُونَ ليَ الحَيَاةُ الأَبَديَّةُ؟» فَقَالَ لَهُ: «لمَاذَا تَدعُوني صَالحاً؟ لَيسَ أَحَدٌ صَالحاً إلاَّ وَاحدٌ وَهُوَ اللَّهُ). وفي متى 23/ -8 9 قال المسيح لتلاميذته:»وَأَمَّا أَنتُم فَلاَ تُدعَوا سَيّدي، لأَنَّ مُعَلّمَكُم وَاحدٌ المَسيحُ، وَأَنتُم جَميعًا إخوَةٌ. وَلاَ تَدعُوا لَكُم أَبًا عَلَى الأَرض، لأَنَّ أَبَاكُم وَاحدٌ الَّذي في السَّمَاوَات». وفي إنجيل مرقس-12/28 32 «فَجَاءَ وَاحدٌ منَ الكَتَبَة وَسَمعَهُم يَتَحَاوَرُونَ، فَلَمَّا رَأَى أَنَّهُ أَجَابَهُم حَسَنًا، سَأَلَهُ: «أَيَّةُ وَصيَّةٍ هيَ أَوَّلُ الكُلّ؟» فَأَجَابَهُ يَسُوعُ:«إنَّ أَوَّلَ كُلّ الوَصَايَا هيَ: اسمَع يَا إسرَائيلُ. الرَّبُّ إلهُنَا رَبٌّ وَاحدٌ. وَتُحبُّ الرَّبَّ إلهَكَ من كُلّ قَلبكَ، وَمن كُلّ نَفسكَ، وَمن كُلّ فكرك، وَمن كُلّ قُدرَتكَ».

هذه النصوص وغيرها تحمل دلالة قوية على أن رسالة المسيح جاءت بالتوحيد الخالص، وهكذا فمريم ولدت نبياً موحداً لله، وهي نفسها التي كانت خادمة للمؤسسة الدينية، وهو حدث يكاد يصب في خلخلة «السيطرة الذكورية» على المؤسسة الدينية.

البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم

القضية الثانية، وهي تبشير المسيح ابن مريم بمبعث النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فقد جاء على لسان في المسيح في القرآن الكريم: (وَإذ قَالَ عيسَى ابنُ مَريَمَ يَا بَني إسرَائيلَ إني رَسُولُ اللَّه إلَيكُم مُّصَدقًا لمَا بَينَ يَدَيَّ منَ التَّورَاة وَمُبَشرًا برَسُولٍ يَأتي من بَعدي اسمُهُ أَحمَدُ) [الصف، 6]. وهذه نقطة مهمة لكونها من تجليات الحوار المسيحي الإسلامي. حيث أن كلا من التوراة والإنجيل يوجد بهما ما يوحي بمجيئ شخص مستقبلاً. ولعل من أهم الكتب حول هذا الموضوع ما كتبه عبد الأحد دواد بعنوان «محمد في الكتاب المقدس».

نحسبُ أن خدمة مريم (عليها السلام) للمؤسسة الدينية وجلوسها في المحراب، رسالة علينا التقاطها لتجاوز النظرة الاقصائية للمرآة من قبل العقلية الذكورية؛ وعلى أتباع الأديان البحث عن المشترك الديني لبناء أواصر المحبة، ولعل قصة مريم عليها السلام ومكانتها خير دليل على هذا المشترك المبني على الاحترام.

الهوامش :

1 - سورة آل عمران 36-35.
2 - أخرجه مسلم في صحيحه.
3 - سورة آل عمران 42.
4 - تفسير المراغي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1946، ج:3، ص: 150.
5 - سورة آل عمران 37.
6 - تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمان السعدي، تحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر مؤسسة الرسالة، ط1، 2000، ص: 128.
7 - سورة آل عمران، الآية 37.
8 - الخواطر، الشعراوي، الناشر: مطابع أخبار اليوم، ج3، ص: 1442.
9 - سورة مريم 25-16.
10 - سورة الصف 6.
11 - أخرجه البخاري في صحيحه.
12 - أخرجه البخاري في صحيحه.
13 - أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد.

جون ستيوارت ميل وقضايا المرأة الراهنة: قراءة في كتاب «استعباد النساء» *

مريم اغريس maryamoghrisi@gmail.com // باحثة في علم النفس المعرفي

إنّ الدّفعة القويّة التي تلقّتها المرأة في سيرها نحو امتلاك حقوقها لا ينكر أحد أنّها أتت من خلال الثّورة الفرنسية التي كانت مجرياتها مع سنة 1789، حيث شاركت المرأة في هذه الثورة التي نادت بالحرّية والإخاء والمساواة، وعلى الرّغم من مشاركتها ومجهودها هذا فقد استمرّت في المعاناة ودفعت ثمناً باهظاً بغرض الوصول إلى حقوقها، إذ لم يكن الغرب على استعداد تامّ لقبول الوضع الجديد للمرأة، ومن هذا المنطلق انبرى للدّفاع عن قضاياها المشروعة ثلة من المفكّرين والفلاسفة في مقدّمتهم الفيلسوف جون ستيوارت ميل (1) من خلال كتابيه «حرية المرأة» و«استعباد النّساء» (2).

وكتابه الثّاني «استعباد النساء» موضوع دراستنا مقسّم إلى أربعة فصول كان يهدف منه هذا الفيلسوف إلى الدّفاع عن حرّية المرأة وحقوقها السّياسية، وإدانة المبدأ الذي ينظم العلاقات بين الجنسين وهو مبدأ التّبعية واسترقاق النّساء الذي يعوق تقدّم المجتمع ويمنع تطوّره، والكشف على أنّ هذا المبدأ يستند إلى المشاعر والعواطف والانفعالات أكثر ممّا يستند إلى العقل والمنطق، ومن هنا كانت صعوبة قضية تحرير المرأة، فاستعباد النّساء ما هو إلا امتداد لشريعة الغاب التي كان الرّجل يعتمد فيها على قوّته البدنية بدل القوّة العقلية التي هي ميزة مشتركة بين الرّجال والنّساء، فكتابه هذا انصبّ كلّه تقريبا «على موضوع واحد هو الحقوق المشروعة التي حرمت منها المرأة في عصره؛ عصر الملكة فكتوريا، محاولا تفسير الأصل الذي صدرت عنه الأوضاع الاجتماعية السّيئة الحالية للنّساء، أو هذا هو ما يبدو، على الأقل، للوهلة الأولى بسبب تركيز ميل المتعمّد على مشكلة واحدة هي استعباد النّساء وخضوعهنّ المذل للرّجل، فهو لم يرد تشتيت انتباه القارئ في موضوعات فرعية أخرى» (3).

في الفصل الأوّل «قانون القوة أو قانون الغاب» يعترف جون ستيوارت بصعوبة مناقشة قضية المرأة

لتأثير النّساء قيمة كبيرة في سمتين من أبرز سمات الحياة الأوربية الحديثة هما: نفورها من الحرب، واتّجاهها نحو الأعمال الخيرية، وهما صفتان هامتان وكثيراً ما كان لهما تأثير قوي في الرّأي العام، لا سيّما إذا ما صدرا عن شخصية نسائية تتمتّع بالاستقلال والحرّية.

أو الحديث عنها، فهي قضيّة تتلخّص في إدانة المبدأ الذي ينظّم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين، والكشف عن أنّه مبدأ فاسد من أساسه، لأنّه يقوم على أساس تبعيّة أحد الجنسين (النّساء) للجنس الآخر (الرّجال)، وهو مبدأ ينبغي هدمه ليحلّ محلّه مبدأ المساواة الكاملة التي لا تسمح بوجود ميزة لجانب عن جانب آخر، وهو يرى أنّ مبدأ التّبعية واسترقاق النّساء الذي يحول دون تقدّم المجتمع قد تغلغل في نفوس الرّجال على نحو يجعل من الصّعب مناقشته مناقشة عقلية، ومن هذا المنطلق وجب على النّساء بالخصوص المقاومة، «وعند الشّروع في المقاومة فلا بدّ لعدد كبير من النّساء المتزعّمات لقيادة حركة المقاومة، ولعدد أكبر من النّساء الأتباع، من التّضحية بكلّ المتع تقريبا تضحية تامّة، أو التّخفيف من نصيب كلّ واحدة منهنّ، ولو صحّ وكان هناك نظام للامتيازات، ونظام لفرض الخضوع بالقوّة استطاع أن يضع أغلاله في أعناق الخاضعين له، فإنّني لم أكشف بعد، حتى الآن أنّه نظام خاطئ، وإن كان في استطاعة كلّ إنسان يفكّر في هذا الموضوع أن يتبيّن أنّه حتّى إذا كان نظاما خاطئا، فمن المؤكّد أنّه سوف يستمرّ قائما مدّة أطول بكثير من أيّة صورة أخرى من صوّر السّلطة الظالمة» (4).

وفي هذا الفصل أيضا أشار جون ستيوارت إلى أنّ الرّجال لا يريدون أن تكون المرأة المرتبطة بهم مجرّد عبد، بل تراهم يرغبون في أن تكون عبداً بإرادتها ورغبتها وليس بالإكراه. ومن ثمّ فقد استخدموا جميع الوسائل لاستعباد عقول النّساء، وها هنا لعبت التّربية دوراً بارزاً لتحقيق هذا الغرض، وهكذا تنشأ المرأة على أنّ المثل الأعلى لشخصيتها هو النّقيض المباشر لشخصية الرّجل، فإذا كانت للرّجل إرادة حرّة، وقدرة على ضبط النّفس، فإنّ المرأة ليست لها هذه الخصال، بل هي تتميّز على النّقيض بالخضوع والاستسلام والطاعة لأوامر الرّجل وسيطرته، فجميع القواعد المقرّرة في المجتمع سواء الأخلاقية أو الاجتماعية أو التّربوية تؤكّد لها أنّ واجب النّساء بل وطبيعتهن أن يعشنّ للآخرين، وأن ينكرنّ أنفسهنّ إنكاراً تاماً، وأن تتّجه عواطفهنّ نحو الرّجال الذين يرتبطنّ بهم، ومعنى ذلك أنّ العادات والتّقاليد والعرف لعبت الدّور الأساسي في تشكيل الوضع الرّاهن للمرأة، غير أنّ العادات مهما تكن عامّة وشائعة لا تصلح أن تكون الأساس في الحكم على الأوضاع الرّاهنة التي تستعبد النّساء، وتضعهنّ في حالة خضوع للرّجال، بل هي عادات وتقاليد سيّئة ينبغي أن تزول كلّما تقدّم المجتمع البشري، ومن هنا فإنّ «ما يسمّى الآن بالعادات والتّقاليد هو شيء مصطنع، وهو ثمرة الكبت في بعض الاتّجاهات، وإثارة غير طبيعية في اتّجاهات أخرى، وربّما تأكّدنا بلا أدنى شكّ أنّه لم تكن هناك طبقة أخرى من الأتباع تعرّضت شخصيّتها للتّشويه التّام عن طريق علاقتها بسادتها مثلما تعرّضت شخصية النّساء» (5).

في الفصل الثّاني «أوضاع الزّواج» توقّف جون ستيوارت ميل عند مؤسّسة الزّواج باعتبار هذا الأخير هو «المصير الذي حدّده المجتمع للنّساء» (6)، مشيراً إلى أنّه كان من المفروض أن تبذل الجهود ليصبح الزّواج مقبولا عند النّساء بحيث لا يكون لديهنّ أيّ مبرّر للأسف من أنهنّ حرمنّ من أيّ اختيار آخر، لكن إذا كانت المرأة في المجتمعات البدائية تؤخذ بالقوّة أو يبيعها والدها لمن يشاء، فما زال للأب في كثير من المجتمعات حقّ التّصرف في ابنته بتزويجها لمن يشاء دون أدنى اعتبار لرغبتها، كما أنّ

لم يكن الغرب على استعداد تامّ لقبول الوضع الجديد للمرأة، ومن هذا المنطلق انبرى للدّفاع عن قضاياها المشروعة ثلة من المفكّرين والفلاسفة في مقدّمتهم الفيلسوف جون ستيوارت ميل من خلال كتابيه «حريّة المرأة» و«استعباد النّساء».

المجتمع أنكر عليها أيّ مصير آخر في الحياة سوى أن تكون خادمة لشخص «مستبدّ»، بل لا يسمح لها القانون بالقيام بتجربة الزّواج سوى مرّة واحدة في بعض المجتمعات، لذلك أعلن ميل أنّ الزواج من أيّ امرأة يجب ألا يفقدها حقّا من حقوقها التي تمتّعت بها قبل الزّواج، فما ينبغي أن يقضي الزّواج على حقّ لها، ولا أن يكون مبرّرا للعدوان على فرديتها واستقلال شخصيتها.

وفي هذا الفصل أيضا يؤكّد الكاتب على أنّ الزّواج الذي يتمّ بين نظراء متساوين بصفة خاصّة في التّعليم والثقافة، وفي عدم الخوف، والشّعور بالأمان هو تجربة مشجّعة ومغرية أكثر بكثير من تجربة الزّواج بين طرف أعلى وطرف أدنى، والرّجال الذين يعملون على ترك النّساء في حالة من التّبعية، يمنعون أنفسهم من الاستفادة من نصف مواهب العالم، وهم بذلك يفشلون في إقامة حياة زوجية سعيدة، كما يفشلون في الاستفادة ممّا كان يمكن للنّساء القيام به في تنظيم المجتمع ليكون أكثر عدالة وإنسانية، وفضلا عن ذلك فإنّهم يمنعون أنفسهم من الاستفادة من التّجربة العاطفية التي يقدّمها النّصف الآخر، فالزّواج إذن بين أطراف أو شركاء غير متجانسين لا يقدّم متعة لأيّ منهما، بل قد يؤدّي إلى شقاء دائم، فليس من الصّحة إذن «أنّه في كلّ ارتباط بين شخصين لابدّ أن يكون أحدهما سيّداً مطلقاً، ويقلّ عن ذلك صحّة أن نقول أنّ القانون لابدّ أن يحدّد أيّهما يكون السيّد. لأنّ أكثر حالات الارتباط الإداري - فيما بعد الزّواج - هي المشاركة في العمل: ولم يجد أحد أنّه من الضّروري إصدار قانون بأن يكون لواحد من الشّركاء في كلّ شركة سيطرة مطلقة على جميع الأمور، وأن يلتزم الآخرون بطاعة أوامره، فليس هناك من يوافق على الدّخول في شركة لا يتحمّل فيها أيّة مسؤولية رئيسية، ولا تكون لهذا الشّريك سلطات أو امتيازات سوى سلطات كاتب أو موظف عادي» (7).

وفي ختام هذا الفصل يشير جون ستيوارت إلى أنّ أنصار حرمان المرأة من حقوقها والإبقاء على استعبادها يلجؤون في بعض الأحيان إلى الدّين الذي يفرض في رأيهم واجب الطاعة على الزّوجة، ومن ثمّ كان خضوع الزّوجة وطاعتها له حكما من أحكام الدّين، معتمدين في ذلك على أقوال القدّيس بولس: « أيّها النّساء اخضعنَ لرجالكنّ كما للربّ، لأنّ الرّجل هو رأس المرأة كما أنّ المسيح أيضاً رأس الكنيسة، وهو مخلّص الجسد. ولكن كما تخضع الكنيسة للمسيح، كذلك النّساء لرجالهنّ في كلّ شيء» (8).

وجواب ميل هو أنّ القديس بولس يقول أيضا: «أيّها العبيد أطيعوا في كلّ شيء ساداتكم» (9) وهذا يعني أنّ القدّيس بولس يعترف بالأمر الواقع، فلم تكن من مهمّته ولا هو ممّا يتّفق مع غرضه الذي هو نشر المسيحية أن يحضّ النّاس على التّمرد ضدّ القوانين القائمة، ومن هنا فإنّ القدّيس كان يقبل جميع الأنظمة الاجتماعية على نحو ما هي عليه في عصره، وهذا لا يعني حسب ميل أن نقبل بالوضع

وعدم الدّعوة إلى تغييره وتحسينه كلّما لاحت الفرصة وجاء الوقت المناسب.

في الفصل الثالث «عمل المرأة» تحدّث ميل طويلاً عن هذه القضية مؤكّدا على أنّ من طبيعة المساواة السّماح للمرأة بالعمل في جميع الوظائف والمهن التي ظلّت حتّى الآن حكراً على الرّجال، ولا شكّ أن تحريم عمل المرأة يعود إلى رغبة الرّجل في الإبقاء عليها داخل الحياة المنزلية لأنّه لم يعتد بعد فكرة العيش مع شخص آخر كفء أو ندّ أو نظير له، والحجج التي يسوقها الرّجل في هذا المجال كلّها واهية من قبيل أنّ نجاحها يكون في منزلها، أو أنّها تجد السّعادة الحقيقية والرّاحة التّامة في البيت، أو القول بأنّ النّساء بصفة عامّة أقلّ موهبة من الرّجال من حيث القدرات والملكات العقلية، وأنّ أذكى النّساء أقلّ في قدراتها العقلية من أتفه الرّجال الذين يتولّون حاليا القيام بالوظائف والأعمال، لكنّ الواقع يقول إنّ كثيراً من الوظائف الموجودة في المجتمع يشغلها رجال أقلّ كفاءة وصلاحية من العديد من النّساء، ولو أنهّم دخلوا معهنّ في منافسة عادلة لهزموا بسهولة، مع اعترافنا أنّ هناك عدداً من الرّجال يشغلون وظائف أخرى قد يكونوا أصلح لها من النّساء وتلك مسألة طبيعية توجد في جميع ألوان التّنافس.

وينتهي ميل من هذه القضية بالقول إنّه ليس من العدل، ولا من الإنصاف، ولا من الأخلاق أن ننكر حقّ النّساء مثل بقية الموجودات البشرية في اختيار العمل الذي يقمن به تبعا لما يفضّلنه على مسؤوليتهنّ، والواقع أنّ تحريم العمل على النّساء لا يقتصر ضرره عليهنّ فقط، بل يلحق أيضا بمن يستفيد من خدماتهنّ، فنحن عندما نحرم على أشخاص معيّنين مهنة الطبّ أو المحاماة أو عضوية البرلمان، فإنّ الضّرر النّاجم عن هذا التّحريم لا يقع على عاتق هؤلاء الأشخاص وحدهم، بل يلحق أيضا بمن يتعاملون معهم.

في الفصل الرابع والأخير من العمل، يُناقش المؤلف النّتائج والمزايا المترتّبة عن تحرير المرأة، حيث خلُص إلى أنّ أعظم هذه الفوائد تكمن أساساً في تنظيم العلاقات البشرية تنظيماً جديداً يقوم على العدل لا الظلم، ممّا يترتّب عليه زوال الكثير من الصّفات السّيئة كالأنانية وعبادة الذات وتفضيل المرء لنفسه تفضيلاً غير منصف، فهذه الرّذائل جميعاً تستمدّ غذائها الرّئيسي من الوضع الحالي السّيء للعلاقة بين المرأة والرّجل.

كما أكّد ميل في هذا الفصل على أنّ تحرير المرأة سوف يجعل تأثير النّساء في معتقدات البشر ومشاعرهم تأثيرا أفضل مّما كانت عليه في الماضي، فلا شكّ أنّه كان للنّساء تأثير قويّ في المعتقدات والمشاعر على مرّ التّاريخ، ولا يمكن أن نقول إنّ تأثير النّساء في الوقت الحاضر أصبح أقلّ من ذلك

أولئك الذين لا يتركهم الآخرون يديرون شؤونهم بأنفسهم بلا مضايقات، سوف يعرّضون أنفسهم، لو استطاعوا، للتّدخل في شؤون الغير. ومن هنا جاءت رغبة النّساء نحو الجمال الشّخصي والملابس، وحبّ الظهور والاستعراض وما يستتبع ذلك كلّه من شرور اجتماعية.

أو أنّه انتهى بانتهاء تلك العصور، وإنّما يحتاج الأمر إلى إعطاء الفرصة للمرأة للتّعبير عن مكنوناتها، فمازال لتأثير النّساء قيمة كبيرة في سمتين من أبرز سمات الحياة الأوربية الحديثة هما: نفورها من الحرب، واتّجاهها نحو الأعمال الخيرية، وهما صفتان ممتازتان وكثيراً ما كان لهما تأثير قوي في الرّأي العام، لا سيّما إذا ما صدرا عن شخصية نسائية تتمتّع بالاستقلال والحرّية.

وفي ختام هذا الكتاب أكّد جون ستيوارت ميل على أنّ هناك تطاحن بين الحرّية والقوّة؛ فكلّما قلّت الحرّية زادت القوّة وارتفعت وثيرتها؛ «فأنت عندما ترفض السّماح للموجودات البشرية أن يكون لها وجود مستقلّ قائم بذاته، بل أن يكون وجودها باستمرار معتمداً على غيرها، فإنّك بذلك تفتح الباب لاستغلال الآخرين واستخدامهم في أغراضك، وعندما يكون الأمل في الحّرية بعيداً ولا يكون قريباً سوى السّلطة، فإنّ القوّة تصبح هي الهدف للرّغبة البشرية. إنّ أولئك الذين لا يتركهم الآخرون يديرون شؤونهم بأنفسهم بلا مضايقات، سوف يعرّضون أنفسهم، لو استطاعوا، للتّدخل في شئون الغير. ومن هنا جاءت رغبة النّساء العارمة نحو الجمال الشّخصي والملابس، وحبّ الظهور والاستعراض وما يستتبع ذلك كلّه من شرور اجتماعية، وبذخ بالغ الضّرر. والواقع أنّه بين حبّ القوّة وحبّ الحرّية تطاحن خارجي مستمرّ، وكلّما قلّ قدر الحرّية، اندفعت القوّة بانفعال طاغٍ دون مبالاة لأيّ وازع» (10).

الهوامـــش :

* جون ستيوارت مل، استعباد النساء، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.

1 - جون ستيوارت ميل (1806-1873) هو أحد أوائل المشتغلين على قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان، مفكّر وسياسي ليبرالي، وفيلسوف وكاتب، كما أنه أحد أهم العقول في عصره. تطوّر تفكيره من مذهب المنفعة الكلاسيكي إلى مراجعات أكثر اكتمالا للنفعيّة، وقدّم أطروحات تجيب على الأسئلة الكبرى الكلاسيكية حول الحُكم الصالح والتمثيل السياسي، وهي إجابات ذات تأثير كبير على النظريّات السياسية اللاحقة، وتساهم في بناء مفهوم عن الإنسان بكونه قادراً على إنجاز تنمية متناسقة، مؤسّسة على مجتمع حرّ ومتعلّم طرفاه المرأة والرجل على حد سواء.

2 - كتاب استعباد النساء صدر عن مكتبة مدبولي المصرية في طبعة أولى سنة 1998، والكتاب من ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام.

3 - جون ستيوارت مل، استعباد النساء، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998ص: 8.

4 - نفسه، ص: 48-47.

5 - نفسه، ص: 72-71.

6 - نفسه، ص: 72.

7 - نفسه، ص: 85.

8 - رسالة بولس إلى أهل أفسس، الإصحاح الخامس، العدد 24-22.

9 - رسالة بولس إلى أهل كولوسي، الإصحاح الثالث، العدد 35-33.

10 - جون ستيوارت مل، استعباد النساء، ص: 165

رؤى غربية منصفة للمرأة المسلمة

// mohammedmabchouch@gmail.com **محمد مبشوش**
باحث سلك الدكتوراه مقارنة الأديان، كلية الآداب ساس فاس

يحتل موضوع المرأة عموماً والمرأة المسلمة خصوصاً التيمة الأساس في كثير من الكتابات الغربية، إذ توجد أقلام مغرضة هدفها تشويه صورة الإسلام من خلال زرع الشبهات حول مكانة المرأة في الإسلام، وفي المقابل توجد أقلام أخرى أنصفت المرأة المسلمة وهي شهادات لم تأت من فراغ وإنما من خلال اطلاعهم على تلك المكانة التي جسدها الدين الإسلامي وتاريخ المسلمين، وفي مقالنا هذا سنلقي نظرة على بعض من تلك الأقلام المُنصفة.

مارسيل بوازار

وهو أستاذ جامعة سويسري، عاش لمدة اكثر من اثني عشر عاما في بلدان عربية وإسلامية كممثل للجنة الدولية للصليب الأحمر وبصفته مشاركا في برامج التثقيف الدبلوماسي بالمعهد الجامعي للدراسات العليا بجنيف. يقول عما كانت تتمتع به المرأة في ظل الخلافة الأموية: «كانت المرأة تتمتع بالاحترام والحرية في ظل الخلافة الأموية بإسبانيا، فقد كانت يومئذ تشارك مشاركة تامة في الحياة الاجتماعية والثقافية، وكان الرجل يتودّد لـ(السيدة) للفوز بالحظوة لديها.. إن الشعراء المسلمين هم الذين علموا مسيحي أوروبا عبر إسبانيا احترام المرأة» (1).

ويقول أيضاً: «إن الإسلام يخاطب الرجال والنساء على السواء ويعاملهم بطريقة شبه متساوية، وتهدف الشريعة الإسلامية بشكل عام إلى غاية متميزة هي الحماية، ويقدّم التشريع للمرأة تعريفات دقيقة عما لها من حقوق ويبدي اهتمامًا شديدًا بضمانها. فالقرآن والسنة يحضّان على معاملة المرأة بعدل ورفق وعطف، وقد أدخلا مفهومًا أشد خلقية عن الزواج، وسعيًا أخيرًا إلى رفع وضع المؤمنة بمنحها عددًا من الطموحات القانونية. وتشمل حقوق المرأة ــ وهي (مقدسة) وفقًا لحديث نبوي ــ بشكل أساسي: المساواة أمام القانون والملكية الخاصة الشخصية، والإرث» (2).

ويقول عن مساواة الرجال والمرأة: «لقد خلقت المرأة في نظر القرآن من الجوهر الذي خلق منه

غوستاف لوبون: «إذا أردنا أن نعلم درجة تأثير القرآن في أمر النساء وجب علينا أن ننظر إليهن أيام ازدهار حضارة العرب، وقد ظهر مما قصّه المؤرخون أنه كان لهن من الشأن ما اتفق لأخواتهن حديثًا في أوروبا... إن الأوروبيين أخذوا عن العرب مبادئ الفروسية وما اقتضته من احترام المرأة».

الرجل. وهي ليست من ضلعه، بل نصفه الشقيق كما يقول الحديث النبوي (النساء شقائق الرجال) المطابق كل المطابقة للتعاليم القرآنية التي تنص على أن الله قد خلق من كل شيء زوجين. ولا يذكر التنزيل أن المرأة دفعت الرجل إلى ارتكاب الخطيئة الأصلية، كما يقول سفر التكوين. وهكذا فإن العقيدة الإسلامية لم تستخدم ألفاظًا للتقليل من احترامها، كما فعل آباء الكنيسة الذين طالما اعتبروها عميلة الشيطان. بل إن القرآن يضفي آيات الكمال على امرأتين: امرأة فرعون ومريم ابنة عمران أم المسيح (عليه السلام)» (3).

هنري كاستري

يُعد «هنري كاستري» من أكثر المستشرقين الأجانب إنصافًا للإسلام، يقول في كتابه: «الإسلام خواطر وسوانح: «أن الناس بالغوا كثيرًا في مضار تعدد الزوجات عند المسلمين إن لم نقل أن ما نسبوه إليه من ذلك غير صحيح. فما تعدد الزوجات هو الذي ولّد في الشرق تلك الرذائل الفاضحة...بل المعقول أنه من شأنه تلطيفها، على أنني لست أدري إن كانت تلك الرذائل أكثر من مثيلاتها في الغرب، بل تلك وصمة ألصقت بالإسلام بواسطة السّياح الذين يرون أمرًا في فرد فيجعلونه عامًّا من غير تثبيت فيه، ولولا هذا التعميم السطحي لما وجدوا شيئًا يملؤون به مؤلفاتهم. والواقع أن الرذائل الفاضحة موجودة في كل أمة وقد يقع منها في باريس ولندن وبرلين أكثر مما يحدث في الشرق بأجمعه لأن النبي (صلى الله عليه وسلم) بالغ في تحريمها ولم يعدها من الذنوب الخفيفة» (4).

وبالرجوع إلى زمن النبي يقول أيضاً: «إننا لو رجعنا إلى زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) ومكان ظهوره لما وجدنا عملاً يفيد النساء أكثر مما أتاه (عليه السلام). فهن مدينات لنبيّهن بأمور كثيرة وفي القرآن آيات ساميات في حقوقهن وما يجب لهن على الرجال...ويرى القارئ من جميع تلك الآيات مقدار اهتمام (الإسلام) بمنع عوامل الفساد الناشئة عن التعشق بين المسلمين لكي يجعل الأزواج والآباء في راحة ونعيم. وقد (أصبحت) للمسلمين أخلاق مخصوصة، عملاً بما جاء في القرآن أو في الحديث، وتولدت في نفوسهم ملكات الحشمة والوقار، وجاء هذا مغايرًا لآداب الأمم المتمدنة اليوم على خط مستقيم ومزيلاً لما عساه كان يحدث عن ميل الشرقيين إلى الشهوات لولا هذه التعاليم والفروض. والفرق بين الحشمة عند كل من المسلم والمسيحي، كالفرق بين السماء والأرض» (5).

جاك ريسلر: «وُضعت المرأة على قدم المساواة مع الرجال في القضايا الخاصة بالمصلحة فأصبح في استطاعتها أن ترث، وأن تورث، وأن تشتغل بمهنة مشروعة لكن مكانها الصحيح هو البيت. وقد حقق بهذا التشريع الإسلامي تماسك الأسرة، وفيه ما يسوغ عقوبة الزوج الزاني».

مارسيل بوازار: «لقد خلقت المرأة في نظر القرآن من الجوهر الذي خلق منه الرجل. وهي ليست من ضلعه، بل نصفه الشقيق كما يقول الحديث النبوي (النساء شقائق الرجال) المطابق كل المطابقة للتعاليم القرآنية التي تنص على أن الله قد خلق من كل شيء زوجين».

ول ديورانت

ول ديورانت هو فيلسوف ومؤرخ وكاتب أمريكي من أشهر مؤلفاته كتاب قصة الحضارة والذي شاركته زوجته أريل ديورانت في تأليفه. يقول عن رفع الإسلام لمكانة المرأة: «رفع الإسلام من مقام المرأة في بلاد العرب.. وقضى على عادة وأد البنات وسوّى بين الرجل والمرأة في الإجراءات القضائية والاستقلال المالي، وجعل من حقها أن تشتغل بكل عمل حلال، وأن تحتفظ بمالها ومكاسبها، وأن ترث، وتتصرف في مالها كما تشاء، وقضى على ما اعتاده العرب في الجاهلية من انتقال النساء من الآباء إلى الأبناء فيما ينتقل لهم من متاع، وجعل نصيب الأنثى في الميراث نصف نصيب الذكر، ومنع زواجهن بغير إرادتهن» (6). ثم يضيف عن حرية المرأة بالقول: «كان مركز المرأة المسلمة يمتاز عن مركز المرأة في بعض البلاد الأوروبية من ناحية هامة، تلك هي أنها كانت حرة التصرف فيما تملك لا حق لزوجها **أو لدائنيه في شيء من أملاكها**» (7).

جاك ريسلر

يقول الفرنسي جاك ريسلر «لقد وُضعت المرأة على قدم المساواة مع الرجال في القضايا الخاصة بالمصلحة فأصبح في استطاعتها أن ترث، وأن تورث، وأن تشتغل بمهنة مشروعة لكن مكانها الصحيح هو البيت. كما أن مهمتها الأساسية هي أن تنجب أطفالاً.. وعلى ذلك رسم النبي (صلى الله عليه وسلم) واجبها (أيما امرأة مات زوجها، وهو راضٍ عنها، دخلت الجنة).. وفي الحق أن تعدد الزوجات، بتقييده الانزلاق مع الشهوات الجامحة، قد حقق بهذا التشريع الإسلامي تماسك الأسرة، وفيه ما يسوغ عقوبة الزوج الزاني» (8).

وبخصوص اهتمام الأسرة المسلمة بتربية الأولاد يقول: «لقد اعتنت الأسرة الإسلامية على الدوام اعتناء كبيرا بالولد، بصحته وتربيته، فهذا الولد ترضعه الأم لفترة طويلة، أحيانا أكثر من سنتين، ويربى بحنان، فيحاط بالعطف والوقاية المتواصلة. وقد أصاب سوء الطالع بعضاً منهم وصاروا يتامى، لا يتردد أقرب ذويهم في استقبالهم وتبنيهم» (9).

غوستاف لوبون

غوستاف لوبون هو طبيب ومؤرخ فرنسي، عمل في أوروبا وآسيا وشمال أفريقيا، كتب في علم الآثار وعلم الأنثروبولوجيا، وعني بالحضارة الشرقية. من أشهر آثاره؛ حضارة العرب، يقول بدوره عن

الزواج في الإسلام: «لم يقتصر الإسلام على إقرار مبدأ تعدد الزوجات الذي كان موجودًا قبل ظهوره، بل كان ذا تأثير عظيم في حال المرأة في الشرق، إذ رفع حالها الاجتماعي وشأنها رفعًا عظيمًا بدلاً من خفضهما خلافًا للمزاعم المكررة على غير هدى، والقرآن قد منح المرأة حقوقًا إرثية أحسن مما في أكثر قوانيننا الأوربية.. أجل، أباح القرآن الطلاق كما أباحته قوانين أوروبا التي قالت به، ولكنه اشترط أن يكون (لِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) وأحسن طريق لإدراك تأثير الإسلام في أحوال النساء في الشرق هو أن نبحث في حالهن قبل القرآن وبعده» (10)، خاتماً بقوله: «إذا أردنا أن نعلم درجة تأثير القرآن في أمر النساء وجب علينا أن ننظر إليهن أيام ازدهار حضارة العرب، وقد ظهر مما قصّه المؤرخون أنه كان لهن من الشأن ما اتفق لأخواتهن حديثًا في أوروبا... إن الأوروبيين أخذوا عن العرب مبادئ الفروسية وما اقتضته من احترام المرأة. فالإسلام، إذن، لا النصرانية، هو الذي رفع المرأة من الدرك الأسفل الذي كانت فيه، وذلك خلافًا للاعتقاد الشائع. وإذا نظرت إلى نصارى الدور الأول من القرون الوسطى رأيتهم لم يحملوا شيئًا من الحرمة للنساء، وإذا تصفحت كتب التاريخ ذلك الزمن وجدت ما يزيل كل شك في هذا الأمر، وعلمت أن رجال عصر الإقطاع كانوا غلاظًا نحو النساء قبل أن يتعلم النصارى من العرب أمر معاملتهن بالحسنى» (11).

الهوامــش :

1 - مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ترجمة: د. عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب- بيروت، ط1، 1980، ص: 108
2 - مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ص: -109 110
3 - نفسه، ص: 113
4 - هنري دي كاستري، الإسلام خواطر وسوانح، ترجمة: أحمد فتحي زغلول، الناشر مكتبة النافذة، ط1، 2008، ص: 91
5 - نفسه، ص: -94 95
6 - ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع بيروت، ج13، ص: 60
7 - نفسه، ص: 140
8 - جاك. س. ريسلر، الحضارة العربية، تعريب خليل أحمد خليل، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت- باريس، ص: 59
9 - نفسه، ص: 60
10 - غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، الناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص: -414 415
11 - غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص: -415 416

مركز المرأة في العصر الكلداني وشريعة حمــــــورابي

كريمة كطيبي karimagtibitaza@gmail.com // باحثة سلك الدكتوراه
تخصص: التراث الثقافي، جامعة ابن طفيل، القنيطرة

«في بلاد ما بين النهرين وبلاد الشرق الأدنى القديمة، عموماً، لم يكن من النادر أو المستغرب أن تكون امرأة أو فتاة هي الوريثة الأساس، وأن ترث، فعلاً، فعلاً. فقد كانت نساء الشرق الأوسط ومصر، في العصور القديمة، يتمتعن بحقوق قانونية وبحريات اجتماعية أفضل بما لا يقارن بما كانت تتمتع به شقيقاتهن في بلاد الإغريق» (1). لم نجد أفضل من هذه الإشارات التي حررتها زينب البحراني في مقدمة كتابها «نساء بابل: الجندر والتمثلات في بلاد الرافدين»، في معرض استهلال الحديث عن مكانة المرأة في العصر الكلداني.

ويتضح أن تاريخ المرأة هو تاريخ ضارب في عمق التاريخ منذ خلق آدم وحواء. ولتقريب الصورة عن مركز المرأة في الزمن الغابر، نتوقف مع «جان إميل ريك» وتناوله لهذا الموضوع من خلال كتابه: «مركز المرأة في قانون حمورابي وفي القانون الموسوي»، مقتصرة على قانون حمورابي ومركزية المرأة فيه، دون الدخول في تفاصيل القانون الموسوي. الذي بدورها بحاجة إلى موضوع منفصل لتحصل الفائدة آملة التطرق إلى ذلك في مناسبة لاحقة.

المرأة في كلدة في منتصف الأف الثالثة قبل الميلاد:

في كلدة كان لرب العائلة سلطة لا تقف عند حد، وكان كل ذويه تحت امرأته، فكان في استطاعته أن يفعل بهم ما يشاء ويريد. فغدا تعاطى بنوه أمرا من غير موافقته ونيل رضاه كان غير معمول به في نظر الشريعة. وكانت السلطة الأبوية بالغة مبلغاً بعيداً، حتى إن الأب كان ذا حق في أ يبذل امرأته أو ابنه او بنته سدادا لدين. وكان للأب وحده القول الفصل في زواج أبنائه، كما أنه لا يعتبر العقد زواجاً حقيقيٍ أً إلا بعد أن يطبع الأب طينة عقد الزواج بطابعه أو بظفره.

فالزواج كما يذكر «جان إميل ريك» كان في الواقع صفة بيع قانونية، يقول في ذلك: «إن والدي الفتاة كانا لا يتخليان عن ابنتهما إلا في مقابل هدية متناسبة مع ثورة الخاطب. وهم يسمونها «تراهتو» ــ المهر ــ فإذا كان الشاب لا يملك فتيلاً سلفته أسرته المهر. ولقد كان يتفق أحيانا أن يعقد عقد الزواج من غير أن يقدم الزوج المهر القانوني المفروض. ولكن هذا نادر. في هذه الحالة ـ حالة زوال صيغة الشراءــ إنما كان يعتبر الزواج مساكنة بسيطة تستمر على الاختيار. ويكون استطاعة الزوج أن يتخلص من الزوج المسكينة متى لم تعد تطيب نفسه أو متى جاوزت طور الشباب» (2). هنا نجد المرأة كآلة

أو سِلعة رخيصة كل تقدم الزمن أصبحت مملة وجب التخلص منها والبحث عن الجديد الأفضل.
بالنسبة للعذراء فإنها لا تدخل إلى منزلها الجديد صفر اليدين، «بل إن أباها، أو رئيس عشيرتها إذا لم يكن لها أب، يقدم لها بائنة (دوطة: المال الذي تدفعه العروس إلى عروسها) ــ وتعرف عندهم باسم «سريكتو» ــ تتناسب مع مقامه في المجتمع. ثم تضم إليها في الغالب هدايا كثيرة يقدمها الأهل والانسباء والأصدقاء، على نحو ما هو مألوف في هذا الأيام. هذه الهدية قد تكون غاب نخيل، أو جهازا، أو أثاثا، أو حقل حنطة...هذه الهداية كلها كانت ترصف على رقعة صلصالية وتقسم ثلاثة أقسام يتقاسمها كيل الشرع والفريقان المتعاقدان» (3).
وبعد أن يختم العقد يقف أحد الحاضرين، فيضع يد أحد العروسين في يد الآخر. ولا يبقى بعد هذا إلا ايقاف العروسين موقفا قانونيا إزاء الآلهة والاحتفاء بهما. ويرافق أصدقاء الشاب في موكب فخم إلى حيث تكون عروسه بانتظاره، ويقول الشاب الكلمات التكريسية الآتية:
«أنا ابن أمير. الفضة والذهب يملآن حضنك. آت لتكونين لي زوجة، وأنا أكون لك زوجاً. وبقدر ما تحمل هذه الجفنة من ثمر سأفيض على هذه المرأة سعة ورخاء» (4). بعد ذلك يتولى الكاهن الكلام، فيستنزل على العروسين بركات الأرواح الصالحة. ثم يقول مخاطبا العروسين: «أما أنت أيها الرجل فلتكن هذه المرأة لك زوجة، وأنت أيتها المرأة ليكن هذا الرجل لك بعلاً».
بعد الدخول في رباط قانوني، تجد المرأة في استقبالها، المشاغل المنزلية. فتكون حياتها. جهاد مستمراً بين زوجها وبنيها، فهي التي تذهب صباح ماء لاستقاء الماء، وطحن الحبوب... يقول «جان امل ريك»: «تكدح المرأة ليل نهار، ولكنها تظل مع هذا حرة في الخروج إلى المدينة من غير ما رقيب. فتشاهد في الشوارع مرتدية ثوبها الوبري المستطيل. أو في السوق، أو في الآبار العمومية. أما المثريات من النسوة الكلدانيان، اللواتي يقتنين الأرقاء لخدمتهن، فإنهن لم يكن لهن الحرية ما كان لنساء الطبقة المتوسطة. فلقد كان يبذل لهن كل ما كان في الإمكان اقتناؤها بالمال من أسباب الرفاهية» (5).
وفيما يتعلق بناء الملوك الكلدانيين فقد كن في حجاب مستمر، ولا يشاهدن أبدا إلى جانب أزواجهم من الملوك. ونفس الأمر ينطلق على أم الأمير وشقائقه وفتياته. يقول «جان امل ريك»: فكانت دور الحريم لا تفتح أبوابها إلا فيما ندر. كما أن أقارب النسوة المحجبات قلما كانوا يجرون لهن ذكراً في أحاديثهم. وأما الشعب فكان لا يبصرهن إلا لماماً. وكان يعنى بأن لا تكون لهن مشاركة في الشؤون العمومية سواء أكانت من شؤون الدين أو من شؤون الحكومة» (6). فكانت السلطة بيد الرجل، والمرأة محرومة حتى من حرية الظهور.
أما المرأة المتزوجة فإنها كانت تحت سيطرة زوجها المطلقة، لا نجاة لها منه إلا بالموت أو الطلاق، بل إن الطلاق كان بالنسبة إليها ضرباً من العذاب، فكان الزوج يطلق زوجته متى يشاء من غير اضطرار مراسيم مزعجة. فلقد كان يكفي أن يقول لها: أنت لست امرأة لي. ثم يرد إليها ما يُعادل قيمة البائنة التي أخذها منها ويردها إلى أبيها. «أما إذا أخذ المرأة ذات حين سأم، أو هاجها الغضب فقذفت زوجها بالعبارة الشرعية: أنت لست زوجاً» فغنها تطرح حالا في النهر وتغرق. فإذا كفيت عقوبة الغرب ولم تورد موارد التهلكة أوردت موردة العار، وذلك بأن ينزع الرجل الممتهن عن جسمها ثوبها الأبيض

ويعيضها منها مئزراً، ثم يطردها من منزله شبه عارية» (7). هذه السلطوية تعد جريمة في حق المرأة، فمن غير المقبول أن يكون للرجل حرية تطليقها، في حين يحرم عليها، بل يكون مصيرها الغرق.
من العادات الكلدانية المشؤومة، وهي أنه إذا أبطأت في أن تصير أما، أو تعذر عليها الأمر يتم اعتبارها كأنها نزلت عليها لعنة، والحل يكون التسرع بالخلاص منها تفاديا لنزول النكبات على أسرتها بسببها. هذه المكانة غير المحمودة يعلق عليها «جان امل ريك» بقوله: «إنه لموقف حرج من غير بد موقف مثل هذه المرأة المسكينة، فلقد كان محتوما عليها أن تظل خاضعة، محتملة ضروب المهانة والذل غير متذمرة، عليها من الواجبات الشي الكثير، ولها من الحقوق أقل من اليسير. أما الطلاق فخص به الرجل من غير أن يقيد فيه بقيد أو شط. في حين أن المرأة لم يكن جائزاً لها» (8). هذا هو إذن وضع المرأة العهد الكلداني، وهو وضع أهاب بالملك حمورابي مؤسس الدولة البابلية الكلدانية الأولى فسن بذلك لشعبه سنة جديدة، ووضع لها نظاما صان به الحقوق المهضومة ــ أي حقوق الزوجات ــ فكان الشارع الأول في العمل الإنساني، عمل تحرير المرأة.

قانون حمورابي ومركز المرأة فيه:

يُعد قانون حمورابي أقدم متن تشريعي، وهو قانون كان معمولاً به في بابل وفي المملكة الكلدانية برمتها قبل ألفي سنة من الميلاد. يشتمل القانون على مئتين واثنتين مادة. وهو قانون مدني وجنائي في الوقت نفسه. فما هو مركز المرأة في هذا القانون؟
طبقاً لقانون حمورابي، كان الزواج بامرأة واحدة قاعدة مقررة مبدئيا، أي انه كان لا يسوغ لأحد أن يون لها غير امرأة واحدة شرعية. وكان الزواج عقداً لا مندوحة عن تثبيته بموثق مكتوب وإلا اعتبر لاغياً إذ لا تعتبر المرأة التي تؤخذ سفاحاً ومن غير كتابة عقدا زوجة. في إحدى مواد هذا القانون، «المرأة المتخلى عنها بدون مبرر، فإنه يبقى لها حق الاحتفاظ بأبنائها، ويبقى موكولا إليها أمر تثقيفهم. وتكون لها حصة من أرزاق زوجها عن كل وحد ترزقه، كما لها الحق في أن تقترن بمن تشاء» (9). كما أن للمرأة حق التخلي عن زوجها بالطلاق، تقول إحدى مواد القانون: «إذا مقتت المرأة زوجها وقالت له: «لن تملكني» ينظر في أمرها ويكون لصاحب القضاء الكلمة الفاصلة» (10). بعكس الكلدانيين، إذا طالبت بالطلاق يكون مصيرها الغرق.
في موضوع آخر، وهو حالة الزنا، فإذا وجدا المجرمان متلبسين بجريمتهما فإنهما يشد وثقافهما معا ويغرقان. إلا إذا رأى الزوج مثلا أن يعفو عن زوجته أو الملك عن رعيته (المادة 129). يقول «جان

لا زالت مشكلة المرأة إلى العصر الحالي مختزلة في التهميش، هذا مع عدم إنكار بعض محاولات الخروج من نفق النظرة الضيقة تجاه المرأة، وتبقى المسؤولية ملقاة على الجميع، سياسياً، وأكاديمياً، بعيداً في الآن نفسه عن النظرة الضيقة التي تدعي الأصالة والتّراث.

امل ريك»: «أما إذا لم يؤخذ المرجمان متلبسين بالجريمة فعلى المرأة التي يتهمها زوجها أن تبرر نفسها بأغلاظ الإيمان ثم تستطيع أن تعود إلى بيت أبيها. فإذا تناولتها الألسنة بالإشاعات المتضاربة والتهم المريبة فإنها تغطس في نهر فإذا غاصت إلى قاعه اعتبرت مجرمة، وإما إذا عامت على وجه الماء اعتبر ذلك دليلاً على براءتها بشهادة ألوهية النهر»27 (11). هذا العمل يُعد عملاً شنيعاً وإن كان في ذلك الوقت مرتبط باعتقاد وتصور خص حول ألوهية عناصر الطبيعة وتدخلها في حياة البشر حسب إيمانهم. ومع ذلك يبقى العمل ظلماً في حق المرأة.

مصير أسرى الحرب، حاضر في قانون حمورابي، ففي المادة 134 نجد ما يلي: «إذا أخذ رجل اسير حرب، ولم يكن في منزله قوت، خرجت المرأة بنية الدول إلى منزل آخر، فلا جناح عليها». وتذكر المادة 135 «إذا رزقت المرأة في حالتها الجديدة أولادا في المنزل الثاني ثم عاد زوجها إلى البلد، فإن المرأة تعود إلى زوجها الأول ويتبع الأبناء أباهم».

قانون حمورابي لم يغفل مسألة الاهمال والتخلي الطوعي عن الزوجة، فقد ورد في المادة 136 قوله: «إذا غادر رجل بلده ولاذ بالفرار، ثم دخلت زوجته مسكن رجل آخر، فإنها لن تعود إليه إذا عاد بل تبقى حيث هي» (12). وهذا تشريع جد متقدم مقارنة مع تلك الفترة التي عرفت فيها الحضارات إهمالا وإجحافا في حق المرأة.

مشكلة المرأة إلى العصر الحالي لا زالت تقريباً مختزلة في التهميش،هذا مع عدم إنكار بعض محاولات الخروج من نفق النظرة الضيقة تجاه المرأة، لكن ذلك يبقى غير كاف، وتبقى المسؤولية ملقاة على الجميع، سياسياً، وأكاديمياً، بعيداً في الآن نفسه عن النظرة الضيقة التي تدعي الأصالة والتّراث، تلك النظرة التي تعد عقبة في وجه أي مشروع يروم التجديد الساعي إلى البناء وقف متطلبات العصر.

الهوامــش :

1 - زينب البحراني، نساء بابل: الجندر والتمثلات في بلاد ما بين النهرين، ترجمة: مها بحبوح، قدمس للنشر والتوزيع، ط1، 2013
2 - جان امل ريك، مركز المرأة في قانون حمورابي وفي القانون الموسوي، تعريب: سليم العقاد، الناشر المطبعة العصرية، مصر، 1926، ص: 10
-3 نفسه، ص: -10 11
4 - نفسه
5 - جان امل ريك، مركز المرأة في قانون حمورابي وفي القانون الموسوي، مرجع سابق، ص: 12
6 - نفسه، ص: -13 14
-7 جان امل ريك، مركز المرأة في قانون حمورابي وفي القانون الموسوي، مرجع سابق، ص: 14
8 - نفسه، ص: 16
9 - جان امل ريك، مركز المرأة في قانون حمورابي وفي القانون الموسوي، مرجع سابق، ص: 24
10 - نفسه
11 - نفسه، ص: 27
12 - جان امل ريك، مركز المرأة في قانون حمورابي وفي القانون الموسوي، مرجع سابق، ص: 30



سيمون دو بوفوار: المرأة الوجودية المفكرة والأديبة المتمــــردة التي عاشت مثلما كانت تفكر

مريم قدار // طالبة بالمدرسة العليــا للتكنولوجيا، وجـــدة
محمد الأزعر *prof.elazaar.med@gmail.com* // أستاذ الفلسفة وباحث في علوم التربية

آمنت سيمون دو بوفوار Simon de beauvoir بأن الوجود سابق على الماهية، «وأن المرأة لا تولد امرأة، وإنما هي تصبح كذلك». ما تعنيه دو بوفوار بذلك هو أنه لا توجد طريقة يجب على المرأة أن تكون عليها، ولا توجد صورة مُحددة مسبقة للأنوثة، ولا شكلاً مثالياً على المرأة أن تتطابق معه، فما توجد عليه المرأة اليوم هو شيء مصطنع اجتماعياً، وفي غالب الأحيان تم اصطناعه من قبل الذكور. فالدراسة التي قامت بها للنوع الاجتماعي، سببت لها مجموعة من المشاكل، فحرمت الكنيسة كتبها، ونعتها الشيوعيون بالانهزامية. تأثرت بالفلسفة الوجودية، فلا يستقيم الحديث عن الحركة النسوية، دون ذكر اسم سيمون دو بوفوار، إنها المرأة التي بدلت كلما في وسعها من أجل تقديم إجابات شافية عن سؤال: كيف بنى العقل البشري فكرة النوع؟ من تكون إذن هذه الوجودية سيمون دي بوفوار؟

إنها شخصية أثارت الكثير من الجدل حول حياتها وكتبها وآرائها وعلاقاتها الانسانية، وخاصة علاقتها بالفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر، إنها امرأة أصيلة لا تشبه إلا نفسها، عاشت مثلما كانت تفكر، حفرت دي بوفوار في مجموع الموروثات الثقافية التي شكلت مفهوم «الأنثى» في العقل الأوروبي الكلاسيكي، وتناولت النقد الخلاق لأطروحات الكتاب المقدس حول المرأة، مستندة إلى فحوى النص التوراتي الذي يرجح كفة الاعتراف بالتفوق الذكوري كأساس قديم وراسخ (1). يُعد كتابها الشهير «الجنس الآخر» [Le deuxième sexe] الصادر سنة 1949، بمثابة «الدستور المؤسس للحركة النسوية» في العالم، هذا الكتاب عبارة عن تحليل مُفصل حول اضطهاد المرأة.

بهذا الكتاب فتحت أبواب الحرية أمام التيار النسوي، عالجت فيه وشخصت الأوضاع التاريخية والاجتماعية والنفسية، والخضوع الثقافي للمرأة ولمجمل هاته الطابوهات الصماء. ففي هذا الكتاب ذهبت دو بوفوار إلى أن المرأة كانت على الدوام تابعة للرجل، إن لم تكن جاريته، ولم يتقاسم الجنسان العالم أبداً بالتساوي، رغم أن وضع المرأة قيد التطور، فهي معوقة بشكل كبير. ففي كل البلدان تقريباً لا يماثل وضعها القانوني وضع الرجل وغالباً ما يجردها من الامتيازات بشكل كبير. وحتى عندما يتم الاعتراف بحقوقها بشكل مبهم، تمنع العادات والتقاليد المتأصلة هذه الحقوق. لقد

أظهر الذكور في كل مكان وزمان الرضى الذي يشعرون به لإحساسهم بأنهم ملوك الخليقة، ويقول بعض اليهود في صلاتهم الصباحية «الحمد للرب إلهنا وإله كل العوالم لأنه لم يخلقني امرأة» وكان أفلاطون يشكر الآلهة على النعم التي فاضت بها عليه، وأولها أنها خلقته حراً وليس عبداً وثانيهما رجلاً وليس امرأةً. (2)

في القرن الثامن عشر تناول المسألة بموضوعية رجال ديمقراطيون للغاية، فانهمك ديدرو Didrot مع آخرين في اثبات أن المرأة كائن بشري كالرجل. بعد ذلك بقليل دافع عنها ستيوارت ميل Stuart mill بحماس. لكن هؤلاء الفلاسفة غير المنحازين كانوا قلائل، لكن في القرن التاسع عشر أصبح صراع القضية النسوية من جديد صراع أنصار، حيث كان إسهام المرأة في العمل المنتج إحدى نتائج الثورة الصناعية، وغدا خصومهن أكثر عدوانية

تمسكت البرجوازية بالأخلاق القديمة التي ترى في تماسك الأسرة ضامناً للملكية الفردية فطالبت بضرورة عودة المرأة الى المنزل وخاصة أن تحريرها أصبح تهديداً حقيقياً، وحاول الرجال ضمن الطبقة العمالية ذاتها لجم هذا التحرر لأن النساء يبدون لهم منافسات. ولكي يثبت معارضو الحركة النسوية دونية المرأة، استخدموا كما في الماضي ليس فقط الدين والفلسفة واللاهوت ولكن العلم أيضاً، البيولوجبا وعلم النفس- التجريبي (3)

لم تكن المرأة تشعر بزهو الإنجاب، بقدر ما تشعر أنها لعبة سلبية لقوى مجهولة، والولادة المؤلمة هي حادث غير مُجد ومتعب، حتى فيما بعد أعطيت للطفل أهمية أكبر، ولكن على كل حال، الولادة والإرضاع ليس «نشاطاً» إنهما وظيفتان طبيعيتان، ولهذا لا تجد المرأة فيهما باعثاً لتأكيد وجودها» (4). فالبرجوازية المحافظة ترى في تحرير المرأة خطراً يهدد مصالحها. كما يخشى بعض الذكور المنافسة الأنثوية لدرجة صرح أحد الطلاب في مجلة لبدولاتان L’hbdo-latin «بأن كل طالبة تحتل مركز طبيب أو محام تسرق منا مكانا» (5). فهناك من كان ينعت المرأة بمخلوق ثانوي لأنها خلقت بعد آدم. لكن السؤال المطروح ما هي الظروف التي تحد من حرية المرأة، وهل بالإمكان تجاوزها؟ فالماركسية وخاصة إنجلز Engels رسم تاريخ المرأة في كتابه «أصل العائلة» يتعلق هذا التاريخ أساساً بتاريخ التقنيات. ففي العصر الحجري، عندما كانت الأرض مشاعاً لكل أفراد القبيلة، كانت القوى النسائية متساوية مع الذكور أي هناك مساواة بين هاتين الطبقتين. لكن باكتشاف النحاس، والقصدير، والبرونز، والحديد، وظهور المحراث، انقسمت رقعة الزراعة، واشتدت الحاجة الى عمل مكثف لإزالة الغابات، واستثمار الحقول. عندئذ لجأ الرجل إلى خدمات رجال آخرين جعلهم عبيداً. وظهرت الملكية الفردية، فأصبح الرجل سيد العبد والأرض، مالكاً أيضاً للمرأة. كانت تلك «الهزيمة الكبرى للجنس المؤنث» من هنا أصبحت المرأة تابعة للرجل، حيث حل حق الأب محل حق الأم، وأصبح انتقال الأملاك من الأب إلى الإبن وليس من المرأة إلى عشيرتها (6).

قدر المرأة إذن ارتبط عبر العصور بالملكية الفردية، بما أن قدوم هذه الملكية أنزلها من عرشها. ويمتزج تاريخها في قسم كبير منه بتاريخ الارث، فلن يقبل الرجل اقتسام أمواله ولا أولاده مع المرأة. فالنظام الأبوي القوي، انتزع من المرأة كل حقوقها حول امتلاك الأموال، والأولاد إنها مقتلعة

جذريا من المجموعة التي ولدت فيها وملحقة بمجموعة زوجها، لقد اشتراها كما يشتري رأسا من البهائم أو عبدا، فتصبح المرأة جزءا من ممتلكات الرجل. فدنيوية المرأة حسب فولتر Voltaire وديدرو Diderot صنعها المجتمع. حيث كتب ديدرو «أرثي لحالكن أيتها النساء» وهو يعتقد أن قسوة القوانين المدنية في كل العادات اجتمعت مع قسوة الطبيعة ضد النساء. لقد ثم معاملتهم كأشخاص حمقى ويظهر هلفتيوس Helvétius أن سوء تعليم المرأة هو سبب دونيتها، ويشاطره الرأي دالامبير D'alembert، وأراد كوندورسيه Condorcet أن تدخل النساء الحياة السياسية. واعتبرهن متساويات للرجل ودافع ضد الهجوم الكلاسكي: «إن النساء لا يمتلكن شعوراً بالعدالة، وأنهن يتبعن مشاعرهن أكثر مما يتبعن ضميرهن... ولكن هذه ليست طبيعتهن بل تربيتهن، الوجود الاجتماعي هو الذي يسبب هذا الاختلاف» (7).

قد نتوقع أن الثورة غيرت مصير المرأة، لكن شيئا من ذلك لم يحدث. احترمت هذه الثورة البرجوازية المؤسسات والقيم البرجوازية، وكانت مصنوعة حصرياً للرجال. فحتى الأندية النسائية اندمجت بالأندية الرجالية التي ابتلعتها، لأن البرجوازية كانت تدرك التهديدات التي تفرضها الثورة الصناعية التي تترسخ بقوة تثير القلق. فجوزيف دميستر Joseph de maistre وهو مفكر رجعي أسس قيمة النظام على أساس الإرادة الإلهية. يرى بولاند Bonald أن «الرجل للمرأة كما المرأة للطفل، وهكذا فالزوج يحكم، والمرأة تدير، والأطفال يطيعون والطلاق ممنوع، والمرأة قعيدة البيت». فبطريقة ساخرة، عبر بلزاك Balzac، فكتب في «فيزيولوجية الزواج» مصير المرأة ومجدها الوحيد هو جعل قلوب الرجال تخفق، المرأة ملكية نكتسبها بعقد، وهي منقولة لأن التملك يحتاج إلى صك، فالمرأة بمعنى الكلمة مُلحقة للرجل. ويجعل هنا نفسه ناطقاً باسم البرجوازية التي ازداد عداؤها للحركة النسوية كرد فعل عن تساهل القرن الثامن عشر الذي أعاد الاعتبار للمرأة خصوصاً من قبيل مجموعة من المفكرين والفلاسفة كديدو، ومونتسكيو، دالامبر، كوندورسيه..... (8).

تنصح البرجوازية بإبقاء المرأة ضمن التبعية الكاملة للزوج: يجب منعها من التعلم والتثقيف، ومنعها أيضاً من كل ما يسمح لها بتطوير فرديتها. لكن مقاومة البرجوازية للمرأة لا تستطيع إيقاف عجلة التاريخ، فقد قوض مجيء الآلة، أي أن الانطلاق المباغث للصناعة يتطلب يد عاملة أكثر من تلك التي يؤمنها الذكور، لذلك كانت مشاركة النساء ضرورية، تلك كانت الثورة الكبرى التي غيرت في القرن التاسع عشر مصير المرأة وفتحت لها أبواب عصر جديد. حيث أدرك ماركس وإنجلز مداها ووعد النساء بتحرير يفرضه تحرير الطبقة العمالية. ويذهب إنجلز إلى أن مصير المرأة مرتبط بشكل وثيق بتاريخ الملكية الفردية، لقد استبدلت كارثة نظام الحق الأمومي بالنظام الأبوي وسخرت المرأة للملكية، لكن الثورة الصناعية كانت بمثابة الرد على هذا الانحطاط وأدت إلى التحرر النسوي. وكتب إنجلز engels قائلاً: «يمكن أن تتحرر المرأة عندما تساهم على نطاق اجتماعي كبير بالإنتاج ولا تعود أسيرة العمل المنزلي إلا بقدر بسيط» (9).

لكن بفضل انخراط المرأة في العمل النقابي استطاعت أن تحقق بعض المكاسب تبقى ضئيلة، ففي سنة 1900 ثم تخفيض ساعات العمل إلى 10 ساعات في اليوم، وأصبحت الراحة الأسبوعية إجبارية

عام 1905، ومنحت النساء عطلة مدفوعة الأجر عند الولادة عام 1909، بما يُفيد أن تطور المرأة جاء نتيجة المساهمة في الانتاج، والتحرر من عبودية الانجاب، مما انعكس ذلك إيجابياً على وضعها الاجتماعي والسياسي، لذلك أصبحت مطالب المرأة قوية، وأسمعت صوتها حتى للبرجوازية نتيجة التطور السريع للحضارة الصناعية. فمثلاً خلال الحرب الروسية اليابانية، حلّت النساء محل الرجال في كثير من المهن، فأدركن ذاتهن وطالب الاتحاد الروسي لحقوق المرأة بالمساواة السياسية بين الجنسين، حيث نجد البند 122 من دستور 1936 الروسي يقول «تتمتع المرأة في الاتحاد السوفياتي بنفس حقوق الرجل في كل المجالات» (10).

وفي الأخير، نزعم أن سيمون دو بوفوار لعبت دوراً مهما في النضال من أجل تحرير المرأة. ويبقى كتابها «الجنس الآخر» سالف الذكر، من أهم كتب الفلسفة المعاصرة ذات الصلة بالحركات النسوية [Fémi-nisme]، فهذا الكتاب ليس مُجرد بيان فلسفي وإنما سياسي كذلك. ففكرة عدم المساواة بين الرجل والمرأة تكاد تتجسد ثقافياً وليس طبيعياً كما يعتقد البعض. حيث في البداية كانت المرأة متساوية مع الرجل سواء فكرياً أو جسدياً، حتى أصبح هو المسيطر وجعل من المرأة شيئا أو كائنا أدنى منه، ولذلك لجأت سيمون دو بوفوار إلى جدلية العبد والسيد لحساب اضطهاد المرأة، فالرجل له وعي إمبريالي يسعى دائماً إلى إنكار الآخر وخصوصاً المرأة (11). فتحرير المرأة رهين بمدى استطاعتها تغيير الصورة التي ينظر بها الرجل لها ولخصائصها، الجسدية والنفسية، وهذا الدور منوط بالمرأة الكاتبة التي تملك ناصية اللغة لتبليغ المشاعر والأحاسيس للآخر. وهذا ما جسدته مثلاً سيمون دي بوفوار في كتابتها، حيث شخصت الأوضاع التاريخية والاجتماعية والنفسية والخضوع الثقافي للمرأة ولمُجمل هاته الطابوهات إياها، ولذلك صرخت يوماً: «إن المرأة لا تولد امرأة، وإنما هي تصبح كذلك».

الهوامــش :

1 - الحوار المتمدن العدد: www.ahewar.org/debat/show.art.1420
2 - سيمون دو بوفوار: الجنس الآخر، ترجمة، د. سحر سعيد، مكتبة بغداد. الطبعة الأولى 2015، ص 20.
3 - سيمون دو بوفوار، نفس المرجع، ص 22.
4 - سيمون دو بوفوار، نفس المرجع، ص 87.
5 - سيمون دو بوفوار، نفس المرجع، ص 23.
6 - سيمون دو بوفوار، نفس المرجع، ص 77.
7 - سيمون دو بوفوار، نفس المرجع، ص 145.
8 - سيمون دو بوفوار، نفس المرجع، ص 150.
9 - سيمون دو بوفوار، نفس المرجع، ص 154.
10 - سيمون دو بوفوار، نفس المرجع، ص 172.
11- www.8mars.info :simon de de beauvoir ;femme de lettre et intellectuelle française

وضعية المرأة في الحضارات القديمة قراءة في «كتاب تطور عبر التاريخ»

بورجا مريم mlle.maryem123@gmail.com // باحثة سلك الدكتوراه، جامعة ابن طفيل

نحن في ضافة كتاب «تطور المرأة عبر التاريخ» لـ«باسمة كيال»، وصدر عن مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت، 1981، يقع الكتاب في 240 صفحة. ونحسب أن العمل نوعي، لما فيه من أفكار ومعطيات حول وضعية المرأة عند الحضارات السابقة.

في مقدمة كتابها اعتبرت الباحثة بأنه منذ أن درج الإنسان على هذه الأرض ومشكلة المرأة بين مد وجزر، وأخذ وعطاء، باعتبارها النصف الثاني المكمل لحياة الفرد في المجتمع. مشيرة إلى هناك عاملين أساسيين قد حددا للمرأة مكانها في العصور البدائية القديمة، أحدهما أنها أنثى أهلتها الطبيعة لأداء مهمة معينة، اختزلت غالبا في إدارة شؤون البيت، وطبخ الطعام، وتربية الأطفال والاعتناء بشؤونهم. والعامل الآخر توفير الطمأنينة لزوجها الذي كان يقضي أيامه ولياليه في الغزو ومحاولة كسب عيشه عن طريق الغارات، والسلب والنهب والظفر في المعارك التي يخوضها مع الأعداء.

كان لهذين العاملين حسب المؤلفة، بالغ الأثر في رسم الوضع الاجتماعي للمرأة البدائية، ولحضارة الإنسان الأول، تقول: «وبما أن المرأة على مر الأجيال والأزمان، هي العنصر الضعيف دائما وأبدا تجاه الرجل، فإنها دائما تخضع لإرادته مشيئته حيث أراد هو، لا حيث تريد هي، وهذه القسوة من الزوج والأب والأم والأخ، جعلتها تكبت في داخل أعماقها ما يجول بفكرها من ألم وعذاب، الناجمة عن قسوة الأقدار التي هيأتها لأن تكون الأم والابنة والخادمة» (1). فالمرأة بهذا المعنى مجرد سلعة بيد الرجل خاضعة لتعليماته، وكأنها مجرد آلة.

المجتمعات البدائية والأسرة:

يعتقد علماء الأنثروبولوجيا أن الأسرة كانت بالمجتمعات البدائية تقوم على الزواج التعددي الجماعي، والاتصال الجنسي الغير منظم ولا محدد. تعلق الباحثة بقولها: «هذا الرأي يجعلنا نصف الإنسان البدائي بالتوحش وعدم القدرة على إدراك حقيقة الحياة الاجتماعية إذا كان ما يقوله هؤلاء العلماء ينطلق من الواقع والحقيقة» (2). وعن مسألة المرأة وحرية الاختلاط تقول الباحثة بأنه إذا نظرنا إلى تاريخ المجتمعات البشرية منذ البدء نلاحظ أن حرية الاختلاط بين الجنسين هي الطابع الغالب على المجتمعات القبلية، فإن الاتجاه نحو تقييد هذه الحرية هو على العكس الطابع الغالب على المجتمعات المدنية. تتساءل الباحثة عن الأسباب التي تؤدي إلى هذا التحول في النظرة إلى العلاقات بين الجنسين؟ مجيبة: «في اعتقادنا أن هذا التطور يرجع بالدرجة الأولى إلى الرغبة في ضمان عفة النساء، وبالتالي تحقيق الهدف

الذي تعلق عليه المجتمعات المتمدنة، على خلاف الحال في المجتمعات القبلية، ويعلق الرجل أهمية بالغة كبيرة على أن يكون الأولاد الذين يولدون له من زوجته قد جاؤوا حقيقة من صلبه» (3).

المرأة عند الأشوريين:

يُعتبر الأشوريون من أقدم الشعوب التي أخضعت النساء للحجاب، وذلك ما أكدته الحفريات في آشور حيث عثر على لوحات طينية ترجع إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد تحتوي على قواعد قانونية أقدم من ذلك عهدا. تقول الباحثة: «...نرى بيانا مفصلا عن نظام الحجاب، نلمس منه أن الحجاب كان مطبقا على الحرائر دون الإماء والعاهرات» (4). وهناك فقرة أخرى اللوحات تبين الاجراءات التي ينبغي اتباعها عندما يريد الرجل الزواج من امرأة ما، إذ ينبغي عليه أن يستدعي خمسة أو ستة من معارفه ويحجبها أمامهم قائلا: إنها زوجتي، فتصبح زوجة له.

المرأة عند الإغريق:

تذكر الباحثة أنه عند تصفح تاريخ المرأة الإغريقية نلمس بأنها كانت مسلوبة الحرية والإرادة وحتى المكانة الاجتماعية وفي كل ما يتعلق بالحقوق الشرعية وفق نظامهم وتشريعاتهم، وفي كل ما يتعلق وفي كل ما يتعلق بالمرأة من حقوق وواجبات.

والظاهر أنه لم يكن مسموحا للمرأة الإغريقية بمغادرة البيت، بل تقوم بكل الأعمال التي يحتاجها من غسيل وطبخ وتربية الأولاد وكنس مسح، بانتظار وصول الزوج صاحب الإرادة والقوة المسيطر عليها. تقول الباحثة: «وإذا ما تلفتنا بترو وإمعان إلى جذور الحضارة الإغريقية التي كانت من أعرق وأقدم الحضارات في العالم، يمكننا أن نتبين وضعية المرأة ومركزها في تلك الحضارة، وليس أدل على عمق ما نقول مما ذهب إليه الحكيم سقراط حيث قال: «إن وجود المرأة هنا، هو أكبر منشأ ومصدر للأزمة والانهيار في العالم، إن المرأة تشبه شجرة (مسمومة) حيث يكون ظاهرها جميل ولكن عندما تأكل العصافير تموت حالاً» (5).

المرأة عند الرومان:

ترى الباحثة أنه عندما نسبر أعماق التاريخ البشري نلاحظ بأن المرأة الرومانية قد حصلت على بعض حريتها في القانون الروماني بعكس ما كانت عليه المرأة الإغريقية، ورغم حصولها على هذه

عرفت المرأة في الأدب الصيني بأنها لا تمتلك أي حق من الحقوق، وبإمكان الرجل دائماً متى شاء أن يبيع زوجته، وأما المرأة المترملة فقد كانت تتحول إلى جزء من الثروة المتعلقة بعائلة زوجها بعد وفاته. وكان للزوج حق دفنها وهي حية بدون أي اعتراض من أي جهة كانت.

الحقوق فقد كانت تخضع لسلطة رب العائلة إذا كانت عزباء، ولسلطة وسيادة زوجها إذا كانت متزوجة. وأما المرأة المنتمية إلى صنف الرقيق فقد كانت خاضعة لسلطة سيدها أو معتقها، وترتبط به برباط الولاء والخضوع لكل متطلباته مهما كانت. أمام هذه الوضعية، فمن الطبيعي أن تفقد المرأة بعضا من حقوقها إذا لم يسمح لها زوجها، أو ولي أمرها، بالتالي فالمرأة تعيش وضعية الخضوع لسلطة الرجل.

المرأة عند الفراعنة القدماء

لقد دلت النصوص التاريخية واللوحات المكتشفة نتيجة الحفريات التي أجريت في مصر على أن المرأة الفرعونية كانت تتمتع بحريتها الكاملة؛ تخرج من منزلها بدن رقيب، وتتجول وتتنزه، وتزور من تشاء من الناس دون أن يعترض سبيلها أي معترض من أقربائها أو أوليائها، وتتجول بين الأزقة والشوارع سافرة الوجه تساهم بنصيب وافر في الحياة الاجتماعية، تقول الباحثة: «وقد ظلت المرأة المصرية تتمتع بكامل حريتها في الغدو والرواح طيلة العصر الفرعوني، فعندما قدم هيرودوت إلى مصر في القرن الخامس قبل الميلاد، أدهشته حياة التحرر والاختلاط التي تحياها المرأة المصرية – وهو رجل قد اعتاد في بلده على رؤية النساء يقعدون في البيوت ويتحجبن من الرجال- فكتب في كتابه عن تاريخ العالم يقول: «المصريون نظرا إلى مناخ بلادهم الخاص، وإلى أن نهرهم له طبيعة خاصة مغايرة لطبيعة سائر الأنهار، فقد اتخذوا لأنفسهم عادات وسننا مخالفة من كل الوجوه تقريباً لما يتخذه سائر الشعوب...فالنساء عند المصريين يذهبن إلى الأسواق ويمارسن التجارة، أما الرجال فيبقون في البيوت وينسجون» (6).

المرأة في شريعة حمورابي:

بخلاف وضعية المرأة عند الفراعنة، ففي شريعة حمورابي الوضعية مختلفة، تقول الباحثة: «أما المرأة في شريعة حمورابي فقد كانت تحسب في عداد الماشية المملوكة، ويدل على ذلك في تقدير مكانة الأنثى، أنها كانت تفرض على من قتل بنتا لرجل، كان لزاما عليه أن يسلم ابنته للمجني عليه إما ليقتلها أو ليمتلكها» (7). لكن الكاتبة لم تتوسع في الموضوع، إذ يبدو أن ما ذكرته هنا يتعلق بتشريعات مرتبطة بجريمة القتل وليس متعلقا بتمييز للمرأة عن الرجل، ولعل ما يؤكد هذا هو أن شريعة حمورابي قد امتازت بكثير من القواعد الأخلاقية السامية، كتحريم الزنا، واحترام الجار.

لا زال وضعية المرأة ثانوية مقارنة بالرجل، فهي الخادمة وربة البيت وهي أيضاً تلك الآلة. هذه الوضعية الضاربة في عمق التاريخ والمسترة تقريباً إلى يومنا هذا ــ بشكل أو بآخر ــ بما يُحتم على الضمير الإنساني أن يتحرك ليقول إن المرأة إنسان إلى جانب الرجل الإنسان.

المرأة في الحضارة الصينية:

عرفت المرأة في الأدب الصيني بأنها لا تمتلك أي حق من الحقوق، وبإمكان الرجل دائما متى شاء أن يبيع زوجته، وأما المرأة المترملة فقد كانت تتحول إلى جزء من الثروة المتعلقة بعائلة زوجها بعد وفاته. وكان للزوج حق دفنها وهي حية بدون أي اعتراض من أي جهة كانت.

المرأة عند الهندوس:

مما يروى عن المرأة الهندية أنها لم تعرف الاستقلال أو الحرية لا في بيتها ولا في منزل زوجها، لأن علماء الهند القدماء كانوا يرون أن الإنسان لا يستطيع تحصيل المعارف ما لم يتخلص من جميع الروابط العائلية. وتذكر شريعة مانو في الهند أن المرأة لم تكن تعرف حقا مستقلا عن حق أبيها أو زوجها أو ولدها. فإذا مات هؤلاء جميعا وجب عليها أن تنتمي إلى رجل من أقارب زوجها وتخضع لحكمه.

وفيما يتعلق بمسألة الحجاب، تذكر الباحثة أنه كان قد «ورد في أحد النصوص الأدبية أن الملك (راما) خرج يوما من قصره مع زوجته (سيا) فوجد رعاياه ينتظرونهما أمام باب القصر بفارغ الصبر لإلقاء نظرة عليهما. ولما شاهد الملك هذا الجمهور الذي يرنو إليه بلهفة، التفت إلى زوجته وقال: ارفعي يا سيدة حجابك! ثم توجه إلى الحشود وقال لهم تطلعوا ومتعوا أنظاركم بهذا الوجه الجميل فلا غضاضة من النظر إلى وجوه النساء عند التضحية وأثناء حفلات الزفاف، وأثناء المصيبة وعندما يكن في الغابات» (8).

بعد هذه الوقفة نخلص إلى أن وضعية المرأة في الأعم الأغلب وضعية ثانوية مقارنة بالرجل، فهي الخادمة وربة البيت وهي أيضاً تلك الآلة أو السلعة التي يتحكم فيها الرجل كيفما يشاء. هذه الوضعية الضاربة في عمق التاريخ والمسترة تقريباً إلى يومنا هذا ــ بشكل أو بآخر ــ بما يُحتم على الضمير الإنساني أن يتحرك ليقول إن المرأة إنسان إلى جانب الرجل الإنسان وكفى.

الهوامــش:

1 - تطور المرأة عبر التاريخ، باسمة كيال، الناشر مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت، 1981، ص: 8.
2 - نفسه، ص: 11.
3 - تطور المرأة عبر التاريخ، باسمة كيال، مرجع سابق، ص: 30.
4 - نفسه، ص: 31.
5 - تطور المرأة عبر التاريخ، باسمة كيال، مرجع سابق، ص: 35.
6 - تطور المرأة عبر التاريخ، باسمة كيال، مرجع سابق، ص: -40 41.
7 - تطور المرأة عبر التاريخ، باسمة كيال، مرجع سابق، ص: 41.
8 - تطور المرأة عبر التاريخ، باسمة كيال، مرجع سابق، ص: 45.

واقع المرأة وحضورها في الإعلام المغربي

أحمد المريني *baridtetuan@gmail.com* // باحث متخصص في الإعلام

تقديم :

لا يزال المغرب في حاجة إلى دراسات أكاديمية وعلمية، لمعالجة واقع المرأة المغربية وحضورها في الإعلام المغربي، من حيث المدخل القانوني أو الأخلاقي أو الاجتماعي. وهذا راجع إلى حداثة الدراسات الأكاديمية الإعلامية في الجامعة المغربية، وغياب المراكز ومعاهد البحث في الإعلام التي تعالج قضايا إعلامية متخصصة ومرتبطة بالشأن القانوني والأخلاقي والاجتماعي.. الخ.

ومن ثم يصعب تناول هذا الموضوع من زواياه المتعددة، في ظل غياب مصادر علمية للخروج بنتائج جادة وموضوعية. غير أن ذلك، لا يمنع من الخوض في هذا الموضوع الشائك. من خلال مجموعة من الخلاصات التي انتهت إليها بعض اللقاءات والندوات والملتقيات المنظمة في مختلف مناطق المغرب طيلة سنوات مضت، أو تلك الجهود المبذولة من طرف مؤسسات أو جمعيات وطنية ودولية في هذا الجانب. هذا ما تؤكده دراسة تحليلية للبحوث الصادرة من مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث» كوثر « بين 1995 و2005. إذ تشير أن الدراسات حول المرأة العربية في الإعلام، لم يتم تناولها بالشكل الكافي في العالم العربي. ولم تحظ محاولات الخبراء الجاهدة في لفت الأنظار؛ إلى أهميته بإقرار المؤسسات البحثية بنفس الأهمية (1). وتبقى محاولات البحث في الموضوع سواء في الدول العربية أو المغرب، دون اعتماد أي سند مادي أو مؤسسي، غير قادرة على تقديم صورة صحيحة عن المرأة في مشهد إعلامي (2).

الجانب التاريخي، والحضور الباهت للمرأة في الإعلام المغربي

رغم البداية المبكرة للصحافة في المغرب، التي انطلقت أوائل القرن العشرين، حين ظهرت العديد من الصحف والمجلات في مناطق متعددة بالمغرب. لم يسجل حضور المرأة وانخراطها بقوة في الإعلام المغربي. بسبب التقاليد التي كبلت تعليم المرأة، وخروجها إلى العمل وجعل الاشتغال بالصحافة حكراً على الرجل فقط.

وبعد حصول المغرب على الاستقلال، ظل حضور المرأة شبه غائب في المشهد الإعلامي المغربي المكتوب؛ سواء في الإعلام الرسمي أو المعارضة. باستثناء الحضور الباهت لبعض الأسماء النسائية؛ ببعض المؤسسات الإعلامية (3)، ومنها جريدة العلم طوال عقود الستينات والسبعينات والثمانينات. (4) لكن مع التحولات التي سيشهدها المغرب تشريعياً وتعليمياً وثقافياً، انخرطت المرأة في القطاع الإعلامي بكل تلاوينه. لكن هذا لم يمكن المرأة من الاستفادة، والاعتراف بها في الوسط المهني، فظلت حبيسة نظرة الاحتقار وسوء المعاملة بالمنزل والشارع.

وفي هذا الصدد تكشف الباحثة المغربية المختصة في علم النفس الاجتماعي، « بشرى المرابطي» أن المرأة

لا تزال محجمة في الصناعة الإعلامية المغربية من حيث الحضور في البرامج السياسية والحوارية، ويقتصر حضورها فيما هو مجتمعي وفني، أو في الاستشارات التفاعلية. بينما تظل البرامج الحوارية والسياسية والدينية المبرمجة حكرا على الرجال فقط وتصنف» المرابطي» حضور المرأة على مستوى الإعلام المرئي، بين التراجع والتباطؤ والتفوق النسبي، بالنسبة لحضور المرأة في القنوات التلفزيونية المغربية (5).

التشريع المغربي وصورة المرأة في الإعلام

يشكو المجال القانوني فيما يخص واقع المرأة وحضورها في الإعلام المغربي، من فراغ تشريعي ظاهر. يخص الحفاظ على كرامتها ومكانتها في المجتمع. فالمادة الثانية الواردة في قانون الاتصال السمعي البصري، 6-) الخاصة باحترام كرامة الإنسان، تعد إشارة عامة، لا تكفي أن توفر الحماية القانونية اللازمة للمرأة في الإعلام.

كما تكشف المادة 67 من القانون المؤطر للمجال السمعي البصري، قصورا في توفير الحماية القانونية لصورة المرأة في الإعلام وكرامتها (7) وإن كانت تتضمن نصوصا واضحة ودقيقة في وجوب حماية المرأة في الإعلام، مع ترتيب عقوبات جزائية على المخالفين. كما تنص المادة 49 من القانون المتعلق بالاتصال السمعي البصري، (8) على احترام حقوق الإنسان وعدم المس بكرامة المرأة في مجال السمعي البصري، والتنصيص على جزاءات في حق المخالفين سواء في القطب العمومي أو الإذاعات الخاصة.

ويتعين على الهيئة العليا للاتصال السمعي البصري الحرص على انضباط المتعهدين لهذه المقتضيات، بما يضمن حماية المرأة والناشئة من كل استغلال. وفي نفس السياق يؤكد المركز السينمائي المغربي على وضع معايير واضحة في سياسة الدعم لحماية كرامة المرأة وصيانتها من الامتهان، ومنع المتاجرة بصور النساء بهدف الإثارة ورفع المبيعات (9).

كما ينص البند 14 لميثاق أخلاقيات مهنة الصحافة، الصادر عن الهيئة الوطنية لأخلاقيات المهنة وحرية التعبير، (10) على إقرار كرامة المرأة كأحد الشروط الأساسية لاحترام أخلاقيات مهنة الصحافة؛ ويؤكد على تجنب الصحفي الترويج لصورة مهينة لكرامة المرأة ويتفادى عرض المواضيع النسائية كمادة استهلاكية مبنية على المثير والمغرض القائمين على نماذج نمطية مجحفة في حق المرأة. كما يعمل على إبراز الأدوار الجديدة التي تقوم بها كمساهمة فعلية في التنمية، وإعلان القمة العالمية لمجتمع الإعلام بمراكش 2004، الذي يؤكد على إدماج النساء في مجتمع الإعـــلام (11).

وفي سياق الحديث عن التشريع في مجال الإعلام الخاص بالمرأة، يبرز الميثاق الوطني لتحسين صورة المرأة في الإعلام في المغرب (12)، الذي يدعو مختلف الفاعلين الإعلاميين والسياسيين والاجتماعيين والاقتصاديين إلى تعبئة في مختلف المواد المكونة للميثاق للانخراط في تكريس ثقافة المساواة بين الجنسين واحترام كرامة الإنسان في الإعلام. وبلورة استراتيجية إعلامية تعتمد مقاربة النوع الاجتماعي، للارتقاء بصورة النساء في مختلف وسائل الإعلام ووسائط الاتصال؛ ثم النهوض بوضعية النساء الإعلاميات وإشراكهن في صنع القرار، انطلاقاً من مقاييس شفافة تعتمد على معياري الكفاءة المهنية وتكافؤ الفرص (13).

كما يروم الميثاق تكريس ثقافة إعلامية تعتمد مبادئ حقوق الإنسان واحترام كرامة المرأة. ومناهضة

كل أشكال التمييز أو الإقصاء. بالإضافة إلى ضمان حق النساء في التعبير والدفاع عن قضاياهن ومعالجتها بموضوعية ومهنية. وتفعيل التواصل والتعاون بين وسائل الإعلام المختلفة والجمعيات النسائية؛ وكل هيئات المجتمع المدني التي تعنى بقضايا النساء (14).

معالجة موضوع المرأة في الإعلام المغربي

من أبرز الدراسات التي استحضرت واقع المرأة المغربية وحضورها في الإعلام المغربي. ما سجله التقرير الصادر عن الهيئة العليا للاتصال السمعي البصري الذي - يتضمن 142 صفحة-، من ضعف في عدد البرامج التي تخصصها القنوات التلفزية المغربية لقضايا المرأة. لا تخرج فقراتها عن مناقشة المواضيع النمطية. ويكشف التقرير الصدر في سنة 2012، في شأن موقع المرأة في الوصلات الإشهارية. أنها لم تخرج عن التوجه المتمثل في تكريس الصورة النمطية عن المرأة كونها مسؤولة عن الاستهلاك والاهتمام الحصري بالعمل المنزلي. كما يظهر نقصا في عدد البرامج التي تخصصها القنوات التلفزية لقضايا المرأة. وبحسب التقرير فإن الصورة الرائجة عن المرأة في عدد من القنوات الإعلامية المغربية، ترسخ الأدوار التقليدية اللصيقة بها، وهي تعوق إمكانية الانخراط في تدبير الشأن العام. ولا تعكس نسبة حضور المرأة في البرامج الحوارية التلفزية المغربية ذات الطبيعة السياسية مكانة المرأة العلمية والثقافية والجمعوية، فيما يخص الفترة الممتدة من فاتح أكتوبر 2010 إلى نهاية الأسبوع الأول من شهر يناير 2011 (15).

ويخلص التقرير أن القنوات التلفزية المغربية، لا تخصص حيزاً زمنياً في مجموع برامجها، لتتناول موضوع المرأة اجتماعيا وثقافيا أو سياسيا أو اقتصاديا، أو التعريف بقضايا وخصوصية المشاكل والمعيقات التي تواجه النساء. كما يستنتج أن الإعلام التلفزي يعتمد بشكل كبير على إظهار النمط التقليدي للأدوار والاهتمامات والانشغالات بين الرجل والمرأة. ولا يستحضر عمق التحولات الجارية مما يقلص من دوره في التعريف بقضايا المرأة والمعوقات التي تواجهها من خلال برمجة هادفة.

وفي هذا الصدد تؤكد إحصائيات التقرير السابق لسنة 2010، المتعلقة بحضور النساء في النشرات الإذاعية، أن البرامج التحسيسية والتوعية المرصودة، تخص مواضيع تهم شؤون الأسرة والتدبير المنزلي والبيت والأناقة والموضة والجمال والصحة، والسلوك الغذائي. كما تهتم بمعالجة الظواهر الاجتماعية مثل العنف، والاتجار بالنساء لأغراض جنسية، ومواضيع تهم الوضعية القانونية للمرأة والأسرة في علاقتها ببعض المشاكل الاجتماعية، وتتناول البرامج أيضا، علاقة المرأة بتدبير الشأن العام المحلي والوطني. والقضايا المرتبطة بقضايا النساء في الفقه الإسلامي، واستحضار نماذج من النساء في التاريخ الإسلامي كقدوة للمستمعات (16).

مبادرات لتحسين صورة المرأة في الإعلام المغربي

• الدليل الصحفي المهني: من أجل مقاربة إيجابية للمرأة في الإعلام

في إطار تحسين وضعية المرأة في الإعلام المغربي. يعثر الباحث في شان واقع المرأة في الإعلام المغربي، على «الدليل الموجه للصحفيين المهنيين، من أجل مقاربة إيجابية لتحسين صورة المرأة في الإعلام «،

المنجز بتعاون مع منظمة البحث عن أرضية مشتركة، والمبادرة الأمريكية الشرق أوسطية «ميبي» ومعهد التنوع الإعلامي البريطاني.. والدليل هو عبارة عن كتاب يروم سد الخصاص على مستوى الملامسة المهنية والأخلاقية لقضايا النوع الاجتماعي. عبر بسط الإشكالات التي يطرحها ثنائي الإعلام والمرأة، ودحض الصور النمطية اللصيقة بالنساء.

ويتضمن الدليل خمسة محاور، وهي المنطلقات والمبادئ المؤسسة لمقاربة إيجابية للمرأة في الإعلام، تتطلب من الصحفي استيعابها والتشبع بها. ثم النظرة النمطية حول المرأة في الإعلام المتعلقة بطبيعتها وأصنافها. ويعالج الدليل المعالجة الإعلامية الإيجابية للمرأة في شقها العملي، كما يلامس مهام رئاسة التحرير، للنهوض بصورة المرأة في وسائل الإعلام، وينتهي بمداخل تأطيرية عامة للنهوض بأوضاع المرأة (17).

• المرصد الوطني لتحسين صورة المرأة في الإعلام

تظهر بعض المبادرات لتصحيح صورة المرأة وحضورها في الإعلام المغربي. ومن أبرزها «المرصد الوطني لتحسين صورة المرأة في الإعلام»، الذي أطلق في يونيو 2015 بمدينة الرباط (18). ويروم المرصد تصحيح صورة المرأة المغربية، وضمان مرورها الإعلامي في القنوات المغربية، كما يسعى إلى مكافحة كافة أشكال التمييز تجاه المرأة والعنف المبني على النوع، تنزيلا لمقتضيات دستور 2011 من جهة. ويعنى هذا المرصد بدور المشاركة في إعداد ومتابعة تنفيذ دفاتر التحملات المرتبطة سيضطلع بالاتفاقيات والمعاهدات التي يوقعها القطاع العام مع شركائه العاملين في مجال الإعلام. كما يمكنه توجيه توصيات لجميع الهيئات الوطنية، بما فيها الهيئة العليا للاتصال السمعي البصري (19).

ويندرج المرصد - بحسب وزارة التضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعية-، ضمن تدابير الخطة الحكومية للمساواة المتعلقة بنشر ثقافة المساواة، والخاصة بنشر مبادئ الإنصاف والمساواة، وتعزيز الحضور الإيجابي للمرأة في الإعلام. وهو المجال الذي تعمل فيه الوزارة بتنسيق تام مع وزارة الاتصال، في إطار تفعيل مقتضيات الميثاق الوطني لتحسين صورة النساء في الإعلام، وعلى ضوء المستجدات الدستورية والحقوقية والمتغيرات المؤسساتية التي عرفها المشهد الإعلامي الوطني.

وتعتبر وزارة التضامن المرصد الوطني لصورة المرأة في الإعلام، آلية وطنية ثلاثية التركيب. تتكون من قطاعات حكومية ومجتمع مدني ومراكز البحث. وتتمثل المهام المحددة للمرصد – بحسب الوزارة - في القيام بالرصد والتتبع لصورة المرأة في مختلف وسائل الإعلام؛ ووضع مؤشرات للرصد والتتبع؛ ثم إحداث بنك للمعطيات حول الصور النمطية المرصودة في مختلف الوسائط الإعلامية المكتوبة والسمعية والبصرية والرقمية؛ بالإضافة إلى المساهمة في إنجاز الدراسات والأبحاث في مجال صورة المرأة في الإعلام؛ وإعداد التقرير السنوي والتقارير الموضوعاتية التي تهم صورة المرأة في الإعلام (20).

• دراسة إستراتيجية حول انتظارات المرأة المغربية، بخصوص تمثلها لصورتها في وسائل الإعلام السمعية البصرية

دراسات أخرى لا تقل شأنا في معالجة موضوع المرأة في الإعلام المغربي. وهي دراسة إستراتيجية حول انتظارات المرأة المغربية من طرف وسائل الإعلام السمعية البصرية. التي أنجزتها وزارة الاتصال بتعاون مع صندوق دعم المساواة بين الجنسين، وبرنامج التعاون الكندي بالمغرب. بهدف تقاسم

النتائج وتحسيس مختلف الأطراف المعنية، والتوجيه إلى محاور التغيير من أجل محاربة الصور النمطية المرتبطة بالمرأة، ووضع آليات للتنظيم والمراقبة من قبل الهيئات المختصة لهيئة العليا للاتصال السمعي البصري «هاكا»، ووزارة الاتصال.

وتؤكد الدراسة على ضرورة إظهار المرأة في تنوعها في الإعلام، طبقاً لواقع المجتمع المغربي الحالي. وخلق توازن عبر إظهار الحقائق دون تعميم ولا تشويه، وإبراز قيمة النساء في نطاق الأسرة. ويتمثل الهدف في تقاسم نتائج الدراسة واستعمالها كنقطة بداية وكعنصر استنهاض وتعبئة لكل الأطراف المعنية من خلال تنظيم لقاء لعرض نتائج الدراسة، وتنظيم ندوات لتقديم النتائج بموازاة. مع إقامة ورشات للتفكير في الإجراءات الضرورية للانخراط، في منهجية محاربة الصور النمطية والاقتراب من انتظارات النساء المغربيات المشاهدات.

وتروم الدراسة تحقيق نظام يقظة تمكن من إنجاز حصيلة سنوية، باتفاق بين الفاعلين المعنيين من أجل إعادة تحديد محاور التطوير المنتظرة والأدوات الملائمة، وتبني نظام تقييم ومتابعة بالنسبة لكل فئة من البرنامج. وتحث القنوات على إشراك النساء في الإبداع والتأليف والإخراج التخييلي كأفلام ومسلسلات.

وتدعو الدراسة إلى توسيع مجال تدخل النساء من مهنيات وسائل الإعلام؛ من خلال نشر «الميثاق الوطني لتحسين صورة المرأة في وسائل الإعلام» وتعميمه، ووضع تنظيم دقيق يفرض آليات المساواة من أجل تطوير المسارات المهنية، وحث مديري القنوات على وضع إستراتيجية عمل تقوم على أهداف تطويرية مرقمة (21).

خـــاتمــة

يستخلص الباحث لواقع المرأة وحضورها في الإعلام المغربي، بأن صورة المرأة في الإعلام المغربي تشكو من تناقضات كبيرة تتخلل المضامين التي تنتجها وسائل الإعلام السمعي البصري وتقدمها حول المرأة، رغم كل ما يتم الحديث عنه من دراسات وتشريعات وبرامج لخدمة واقع وحضور المرأة في الإعلام المغربي. فالمنتوج الإعلامي الذي تطرق إلى موضوع صورة المرأة في وسائل السمعي البصري كما سبق. عالج قضايا المرأة بصورة نمطية، تحط من قيمة المرأة وتهميش الأدوار الحيوية بها. سواء في البرامج التفاعلية أو الحوارية أو الوصلات الإشهارية أو الأعمال الدرامية.

ولتجاوز ذلك، برزت مبادرات لإعادة الاعتبار لواقع المرأة في الإعلام المغربي، حيث تبنت استراتيجية إعلامية شاملة ومندمجة، يشارك فيها الفاعلون في القطاع، للنهوض بصورة المرأة في وسائل الإعلام السمعي البصري. لتجاوز الصور الرائجة عن المرأة في البرمجة الإذاعية والتلفزية. واستحضرت الإشكالات المتعلقة بصورة المرأة في الإعلام السمعي البصري، سواء المتعلقة بالمضامين والأحكام والتمثلات المروجة عنها. أو حضورها الكمي على الشاشة، أو على الأثير كإعلامية أو خبيرة أو فاعلة أو متهمة، حتى يتسنى لعموم المتلقي صياغة صورة جديدة، وتمكينه من القدرة على الفهم واختيار الصور والرسائل الإعلامية، المبنية على تفكيك محتواها، واستعمال الفكر النقدي بغية التقاط مضامين الخطابات الإعلامية.

الهوامـــش :

1 - المرأة العربية والإعلام، دراسة تحليلية للبحوث الصادرة، بين 1995 و2005، تقرير التنمية العربية 2006 مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث كوثر، ص 11.

2 - المرأة العربية والإعلام، دراسة تحليلية للبحوث الصادرة بين 1995 و2005، نفسه، ص: 12.

3 - خناثة بنونة ورفيقة الطبيعة من الأسماء القليلة التي برزت ككاتبة ومبدعة غزيرة الإنتاج بجريدة العلم لسان حزب الاستقلال خلال الفترة المذكورة.

4 - من أبرز الخلاصات التي انتهت إليها رسالتي في الدكتوراه، التي نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية مرتيل، والمعنونة بالمشهد الأدبي في المنابر الصحافية المغربية 1970 – 1980.

5 - المرأة المغربية في الإعلام: المكتسبات والتراجعات، فاطمة سلام، مركز الدوحة لحرية الإعلام، 05/10/2015. .http://www.dc4mf.org/ar/content/6782،

6 - ظهير شريف رقم 1-04-257 صادر في 25 من ذي القعدة 1425 بتنفيذ القانون رقم 77-03 المتعلق بالاتصال السمعي البصري (ج. ر. بتاريخ 23 ذو الحجة 1425 - 3 فبراير 2005. الهيأة العليا للإعلام السمعي البصري، المجلس الأعلي للإعلام السمعي البصري:
http://www.haca.ma/indexAr.jsp?id=27

7 - ظهير شريف رقم 1-04-257 صادر في 25 من ذي القعدة المتعلق 1425 بتنفيذ القانون رقم 77-03 المتعلق بالاتصال السمعي البصري. نفسه.

8 - ظهير شريف رقم 1-04-257 المتعلق بتنفيذ القانون رقم 77-03 المتعلق بالاتصال السمعي البصري، نفسه

9 - يطرح الموضوع الكثير من النقاش بين نقاد السينما في المغرب حول احترام المركز السينمائي المغربي هدا البند من القانون.

10-ميثاق أخلاقيات مهنة الصحافة، موقع النقابة الوطنية للصحافة المغربية_http://www.snpm.org/archive/document open.php?id=158&fid_rubrique=3&fid_cat=22

11 - المغرب: «إعلان مراكش» يضع حرية التعبير الأساس في عملية بناء مجتمع الإعلام، الشرق الأوسط، الرباط، الجمعة 12 شوال 1425 هـ 26 نوفمبر 2004

12 - ميثاق وطني لتحسين صورة المرأة في الإعلام المغربي، وقع بالرباط في مارس 2005 من طرف كتابة الدولة المكلفة بالأسرة والطفولة، ووزارتي الثقافة والاتصال، والنقابة الوطنية للصحافة المغربية، واتحاد وكالات الإشهار، وجمعية مهنيي الإشهار.

13 - الميثاق الوطني لتحسين صورة المرأة في الإعلام، تحصين المرأة ضد التسليع والتشييء، جريدة الصحراء المغربية، مساواة، 05 - 09 - 2009 http://www.almaghribia.ma/%D8.

14 - الميثاق الوطني لتحسين صورة النســاء في الإعلام، تحصين المرأة ضد التسليع والتشييء، مساواة، جريدة الصحراء المغربية، نفسه

15 - الهاكا ترصد صورة المرأة المغربية في الإعلام السمعي البصري، الرباط - المهدي السجاري، جريدة المساء، 12 - 03 - 2012

وانظر: الهاكا: المعالجة الإعلامية لقضايا المرأة تهمش أدوارها الحيوية، عزيزة الزعلي، جريدة التجديد، 12 - 03 - 2012

16 - الهاكا ترصد صورة المرأة المغربية في الإعلام السمعي البصري، الرباط - المهدي السجاري، نفسه

وانظر: الهاكا: المعالجة الإعلامية لقضايا المرأة تهمش أدوارها الحيوية، عزيزة الزعلي، نفسه

17 - دليل الصحفي المهني من أجل مقاربة إيجابية للمرأة في الإعلام، منظمة البحث عن أرضية مشتركة، المبادرة الأمريكية الشرق أوسطية (ميبي) ومعهد التنوع الإعلامي البريطاني. -2016MO 0638

18 - صدر قرار لوزيرة التضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعية تحت رقم 2852.14 (7 غشت 2014)، يقضي بإحداث "مصلحة المرصد الوطني لصورة المرأة في الإعلام"، بمديرية المرأة والتي تضطلع بمهمة الكتابة الدائمة للمرصد.

19 - إطلاق مرصد مغربي لتحسين صورة المرأة في الإعلام، لطيفة العروسني 21 يونيو 2015، جريدة الشرق الأوسط، رقم العدد 13354.

20 - صورة المرأة في الإعلام، المرصد الوطني لتحسين صورة المرأة في الإعلام، موقع وزارة الأسرة والتضامن والمساواة والتنمية الاجتماعية، المغرب. /HTTP://WWW.SOCIAL.GOV.MA/AR/RUBRIQUAGE

21 - دراسة استراتيجية حول انتظارات المرأة المغربية بخصوص تمثلها لصورتها في وسائل الإعلام السمعية البصرية، ملخص تركيبي لنتائج الدراسة وتوصيات وزارة الاتصال المملكة المغربية ماي 2010، صندوق دعم المساواة بين الجنسين برنامج التعاون الكندي بالمغرب.

الجنس الآخر عند سيمون دوبوفوار

سناء بلة *anaa86bala@gmail.com* // باحثة في الفيزياء، فاعلة جمعوية

الأنثى، الجنس الآخر، المرضعة...، تسميات مختلفة للمرأة الإنسانة التي جعلتها السلطة الذكورية مجرد تابع للذكر، مأموراً وخادماً له، في نمط من العلاقات الإنسانية شكل أسوأ صفحات التاريخ.
وعليه فإن تناول موضوع المرأة مثير للسخط، فقد صرحت سيمون دوبوفوار (1) قائلة: «ترددتُ كثيراً قبل أن أكتب كتاباً عن المرأة. فالموضوع مثير للسخط، وليس بجديد. وقد أسالت معركة الحركة النسوية ما يكفي من المداد، وانتهت الآن تقريباً: لن نتحدث في الموضوع بعد الآن. ومع ذلك ما زلنا نتحدث فيه» (2).
استمرارية الكتابة الآن حول الموضوع نفسه دلالة على أن مشكلة المرأة قائمة في مقابل الرجل الفارض للهيمنة، هذا الوضع دفع سيمون دوبوفوار إلى طرح التساؤل التالي: كيف بدأت هذه القصة نفسها، نفهم أن ثنائية الجنسين ككل ثنائية أخرى تتجلى في صراع، ونفهم أنه لو نجح أحد الاثنين في فرض هيمنته، فسيفرض نفسه على أنه مطلق. ويبقى علينا أن نفسر لماذا نجح الرجل في ذلك أولاً. ويبدو أنه كان بإمكان النساء الفوز؛ أو أن الصراع ما كان ليُحسم أبدا. كيف ظل هذا العالم دائما عالم الرجال ولم تبدأ الأمور بالتغير إلا اليوم؟ هل هذا التغيير أمر حسن، هل سيؤدي إلى توزيع عادل للعالم بين الرجال والنساء أم لا؟ وهذا ما سنتوقف عنده في النقط التالية:

معطيات البيولوجيا:

من تكون المرأة؟ في تعريف أصحاب الصيغ البسيطة: المرأة رحِم؛ إنها أنثى: وهذه الكلمة كافية لتعريفها. تقول سيمون دوبوفوار «يتردد نعت «انثى» في فم الرجل كإهانة، مع ذلك لا يخجل من حيوانيته، على العكس من ذلك، هو يفخر حين يقال عنه «إنه ذكر»!، وتعبير «أنثى» هو تحقيري ليس لأنه يغرس المرأة بالطبيعة، ولكن لأنه يجعلها أسيرة جنسها. إذ بدا هذا الجنس الذكوري محتقراً وعدواً حتى لدى الحيوانات البريئة، وهذا بالطبع بسبب العدائية القليلة التي تثيرها المرأة لديه؛ وهو يريد مع ذلك أن يجد في البيولوجيا تبريرا لهذا الشعور» (3).
واضح أننا إزاء رؤية مرفوضة وغير منطقية، فمن العبث أن تكون التراتبية بين الأنوثة والذكورة مبنية على البيولوجيا، تقول سيمون دوبوفوار «جسد المرأة هو أحد العناصر الأساسية للوضع الذي تحتله في هذا العالم. ولكنه أيضاً لا يكفي لتعريفها؛ ليس لديه حقيقة معاشة إلا كما يتخذه الشعور عبر أعمال وضمن مجتمع؛ ولا تكفي البيولوجيا لإعطاء إجابة عن السؤال الذي يشغلنا: لماذا المرأة هي الآخر؟ يتعلق الأمر بمعرفة كيف تم استرجاع الطبيعة فيها عبر التاريخ؛ يتعلق الأمر بمعرفة ما فعلت البشرية بأنثى الإنسان» (4). باستقراء صفحات التاريخ سيجد الإنسان أن وضع المرأة كان وضعياً دونياً لاعتبارات راجعة لما هو جنسي جسدي بالدرجة الأولى.

وجهة نظر التحليل النفسي:

حسب سيمون دوبوفوار، فقد حقق التحليل النفسي تقدماً هائلاً في ميدان علم النفس الفيزيولوجي، وهو التقدم الذي يتمثل في اعتبار مفاده أن أي عامل لا يتدخل في الحياة النفسية دون أن يكتسي معنى إنسانياً؛ فالموجود فعلاً ليس هو الجسم، ولكن الجسم الذي تعيشه الذات. الأنثى هي امرأة بقدر ما تشعر بنفسها كذلك... ليست الطبيعة ما يحدد المرأة، بل هي من تحدد نفسها لحسابها ضمن وجدانها.
في ردها على التحليل نفسي تقول سيمون دوبوفوار «كما لا يكفي القول أن المرأة هي أنثى فلا يمكن أن نعرفها عبر إدراكها لأنوثتها: إذ أنها تدرك ضمن المجتمع الذي هي جزء منه. باستبطان اللاوعي والحياة النفسية بمُجملها، تقترح لغة التحليل النفسي أن مأساة الفرد تجري في داخله: تستتبع ذلك كلمات عقدة وميل إلخ...ولكن الحياة هي علاقة بالعالم؛ ويتعرف الفرد باختياره لنفسه من خلال العالم؛ وعلينا أن نلتفت نحو العالم كي نجد إجابات على الأسئلة التي تقلقنا. يفشل التحليل النفسي خصوصاً في تفسير كون المرأة هي الآخر» (5). وعليه يجب تعريف الأنثى ككائن بشري باحث عن القيم ضمن عالم من القيم، بعيدا عن حصر التعريف في الجنس، وفي تعريف المرأة بوصفها كائنا آخرا مقابل الذكر المتعالي.

وجهة نظر المادية التاريخية:

بخلاف البيولوجيا والتحليل النفسي ترى سيمون دوبوفوار أن النظرية التاريخية ألقت الضوء على حقائق شديدة الأهمية. فالبشرية ليست نوعا حيوانيا وإنما حقيقة تاريخية. حيث تقول سيمون «بالتالي لا يمكن اعتبار المرأة فقط جسداً جنسياً: من بين المعطيات البيولوجية هناك أهمية فقط لتلك التي تأخذ في العمل قيمة ملموسة؛ ولا يتحدد إحساس المرأة بذاتها بجنسها فقط: إنه يعكس وضعا يتعلق بتركيب المجتمع الاقتصادي هذا التركيب الذي يعبر عن درجة التطور التقني الذي بلغته البشرية» (6). يعني ذلك أن حصر تعريف المرأة بناء على الجسد العاري، هو رؤية ضيقة، فيجب النظر إلى الدور العملي للمرأة إلى جانب الرجل.
هذا الدور حسب سيمون دوبوفوار لا يقبل معه وصف المرأة بالجنس الضعيف مقابل الرجل القوي. «إذ يمكن أن يحدث العكس أن تلغي التقنية الاختلاف العضلي الذي يفصل الرجل عن المرأة، وهكذا لا يتطلب استعمال عدد كبير من الآلات الحديثة إلا جزءا من المواد الذكرية: فإذا لم يكن الحد الأدنى

لعبت سيمون دو بوفوار دوراً مهماً في النضال من أجل تحرير المرأة. ويبقى كتابها «الجنس الآخر» من أهم كتب الفلسفة المعاصرة ذات الصلة بالحركات النسوية [Féminisme]، وقد لجأت إلى جدلية العبد والسيد لحساب اضطهاد المرأة، فالرجل حسب دو بوفوار، «يمتلك وعياً إمبريالياً يسعى دائماً إلى إنكار الآخر وخصوصاً المرأة».

تحرير المرأة رهين بمدى استطاعتها تغيير الصورة التي ينظر بها الرجل لها ولخصائصها، الجسدية والنفسية، وهذا الدور منوط بالمرأة الكاتبة التي تملك ناصية اللغة لتبليغ المشاعر والأحاسيس للآخر. وهذا ما جسدته مثلاً سيمون دي بوفوار في كتابتها، حيث شخصت الأوضاع التاريخية والاجتماعية والنفسية والخضوع الثقافي.

المطلوب أعلى من قدرات المرأة تصبح مساوية للرجل في العمل» (7). فتوفر الآلة يعني المساواة بين المرأة والرجل، وهذا في نظري ليس صائبا، لا يمكن النظر من زاوية الانتاجية المادية، وهو ما ذهبت إليه سيمون دوبوفوار، بقولها «كي نكتشف المرأة، لن نرفض بعض مساهمات البيولوجيا والتحليل النفسي والمادية التاريخية: ولكننا سنعتبر أن الجسد، والحياة الجنسية، والتقنيات لا توجد بشكل ملموس للرجال إلا بمقدار ما يدركها ضمن المنظور العام لوجودها... ضمن عالم من القيم: يتحكم بها المشروع الأساسي للكائن المتسامي نحو الإنسان» (8).

النظرة التاريخية:

ترى سيمون دوبوفوار أنه منذ بدء البشرية سمح امتياز الذكور البيولوجي لهم بتأكيد أنفسهم وحدهم كذات سيدة؛ ولم يتنازلوا أبدا عن هذا الامتياز؛ استُلبوا جزئياً في وجودهم للطبيعة والمرأة؛ لكنهم استعادوه فيما بعد؛ وكذلك كانت المرأة، باضطرارها إلى لعب دور الآخر، لا تملك سوى قوة عابرة: لم تختر مصيرها أبداً لا كعبدة ولا كربة. وتنقل عن فريزر Frazer قوله «الرجال يصنعون الآلهة؛ والنساء يعبدونها: وبتعبير سيمون دوبوفوار «الرجال هم من يقرر فيما إذا كانت الآلهة العليا ذكورا أو إناثا؛ ويبقى مكان المرأة في المجتمع ما يخصصونه له؛ لم تفرض قانونها الخاص أبداً» (9). توقفت سيمون دوبوفوار مع وضع المرأة في شريعة حمورابي، التي تمنع على المرأة الطاعة التامة للزوج الذي يختاره له والدها، وتبيح زواج الأخ من أخته. وترى سيمون دوبوفوار أن وضع المرأة في مصر كان الأفضل، وذلك «عندما صارت آلهة» (10).

تغير الوضع في القرن التاسع عشر، بمساعدة الحركة الإصلاحية التي رأت أن الحركة النسوية تبحث عن العدالة في إطار المساواة. تقول سيمون دوبوفوار «استعادت المرأة أهمية اقتصادية كانت قد فقدتها منذ عصور ما قبل التاريخ، لأنها أفلتت من المنزل وأخذت في المعمل حصة في الإنتاج. وسمحت الآلة بهذا الانقلاب لأن تفاوت القوة الجسدية بين العمال الذكور والإناث ألغي في كثير من الحالات». ويبقى إذا الإنجاب المشكلة الأساس، تقول دوبوفوار: «السبب الأساس الذي كرس المرأة للعمل المنزلي منذ الأزل والذي منعها من المشاركة في بناء العالم هم استعباد وظيفتها الإنجابية لها» (11).

وتضيف دوبوفوار «كل شيء يجعل النساء يرغبن بحرارة في أن يعجبن الرجال: الامتياز الاقتصادي الذي يملكه الرجال، وقيمتهم الاجتماعية، ومكانة الزواج، وفائدة الدعم الذكوري. النساء ما تزلن

بالمجمل في وضع التبعية. ينتج عن ذلك أن المرأة تعرف وتختار نفسها ليس لأنها موجودة لذاتها ولكن كما يحددها الرجل. علينا إذاً أن نصفها كما يحلم بها الرجال بما أن ذلك هو أحد العوامل لوضعها الملموس» (12). رغم جملتها الأخيرة فإننا نختلف مع سيمون دوبوفوار في إرجاعها مشكل التبعية للمرأة، أولا لأنه من الطبيعة البشرية أن تراعي المرأة الرجل المناسب، وبالتالي لا وجود للتبعية هنا، فالأولى بنا اليوم وغدا إيجاد الحل لتكون المرأة نفسها تعيش في النعمة التي يعيشها الرجل اقتصاديا وغير ذلك من المجالات الأخرى في السياسة والثقافة والتعليم، وغيرها.

إن موقف الرجال حسب سيمون دوبوفوار يخلق «لدى المرأة تمزقاً مؤلماً. لا يوجد لدى الرجل أية فجوة بين الحياة العامة والحياة الخاصة: كلما أكد تأثيره على العالم بعمله كلما بدا ذكورياً؛ تختلط لديه القيم؛ بينما تتناقض النجاحات التلقائية للمرأة مع أنوثتها بما أنه يُطلب من «المرأة الحقيقية» أن تكون الآخر» (13). المشكلة إذاً ليست في طمع المرأة في الرجل كالزواج مثلاً، وإنما المشكل يعود إلى الرجل الذي يفرض سلطته على المرأة سواء عرفياً أو من خلال القوانين.

ما هو الحل إذاً؟ تجيبنا دوبوفوار بقولها «على أي حال فالعودة إلى الماضي ليس ممكنة ولا مرغوبة. ما يجب أن نأمل به، هو أن يضطلع الرجال من جهتهم دن تحفظ بالمسؤولية؛ عندها فقط ستستطيع المرأة أن تعيش دون تمزق. عندها يمكن تحقيق أمنية لافورج: «آه أيتها الشابات، متى ستصبحن أشقاءنا، أشقاءنا الحميمين دون قصد سيء منا باستغلالكن؟ متى سنتصافح فعلاً؟» عندئذ «ميلوزين (14) التي لن تعود تحت وطأة القدر التي أطلقها الرجل وحده عليها، ميلوزين المحررة...» ستجد موقعها الإنساني». عندئذ ستكون إنساناً كاملاً، «عندما ينكسر استعباد المرأة الذي لا ينتهي، عندما ستعيش من أجل نفسها وبنفسها، إذ يطلق الرجل- الذي كان بغيضاً حتى الآن سراحها» (15).

الهوامــش :

1 - سيمون-إرنستين، لوسي ماري برتراند دوبوفوار، تدعى سيمون دوبوفوار (1908 - 1986) كاتبة ومفكرة فرنسية، وفيلسوفة وجودية، وناشطة سياسية، ونسوية إضافة إلى أنها منظرة اجتماعية.
2 - الجنس الآخر، سيمون دوبوفوار، ترجمة: د. سحر سعيد، الناشر: الرحبة للنشر والتوزيع دمشق، الطبعة الأولى 2015.
3 - الجنس الآخر، سيمون دوبوفوار، ص: 31.
4 - نفسه، ص: 60.
5 - الجنس الآخر، سيمون دوبوفوار، ص: 71.
6 - الجنس الآخر، سيمون دوبوفوار، ص: 75.
7 - نفسه، ص: 76.
8 - الجنس الآخر، سيمون دوبوفوار، ص: 86.
9 - نفسه، ص: 101.
10 - الجنس الآخر، سيمون دوبوفوار، ص: 111.
11 - نفسه، ص: 153-154.
12 - الجنس الآخر، سيمون دوبوفوار، ص: 182.
13 - نفسه، ص: 313.
14 - ميلوزين في الخرافات الفرنسية أميرة من الجن.
15 - الجنس الآخر، سيمون دوبوفوار، ص: 314.

a f k a r

دراسات

الأخلاق والسيَّاسة في الخطاب المغربي

العلوي رشيد elalaouirachid14@gmail.com // باحث متخصص في الفلسفة

من الصعوبة بمكان اختزال الحديث في الأخلاق والسيَّاسة في موضوع معين ومحدد بالنظر إلى كثافة الاشكالات التي تثيرها العلاقة بين هذين المجالين: ولكن سوف أركز في مداخلتي على السلوك الأخلاقي البشري وما يعترضه من مشكلات هي في جوهرها سيَّاسيَّة وأخلاقيَّة في الآن ذاته، لهذا افتتح كلامي بالتساؤل: هل تسمح البنية الأخلاقيَّة وقيمنا في مجملها باستشراف المستقبل؟ أي نموذج أخلاقي لحياتِنا المعاصرة؟

من المؤكد والبديهي جداً، أن مبحث القيم ومنها بطبيعة الحال القيم الأخلاقيَّة تحديداً، هي قيم متغيرة، تخضع لسلسلة تبدلات وتحولات لا تنفك تجد أساسها المادي في طبيعة المجتمع بما هو بناء متعدد ومتغير بدوره، مما يفيد أن الطابع الفطري للأخلاق كما ينادي البعض أمر مشكوك فيه. لهذا يستمد كلامي أساسه من المعرفة الأخلاقيَّة بدل المعرفة الدينيَّة / اللاَّهوتيَّة.

أقصد بالأخلاق هنا مجموع القيم والمُثل التي توجه السلوك البشري نحو الخير وتجنبه الشَّر... لذا فالسؤال يتعلق بالسلوك الجيد والعادات الحسنة، والأعمال المقبولة، أي بكل ما يمكننا اعتباره لائقاً ومقبولاً في نظر المجتمع. أما السيَّاسة فيراد بها طرق وأساليب تسيير وتدبير الشأن العام لما فيه خير الناس ومنفعتهم، لهذا تتطلب الأخلاق وعياً أخلاقيّاً واجتماعياً عالياً، في حين تتطلب السيَّاسة الشجاعة والتحلي بالمسؤوليَّة العظمى. أما المقاربة القانونية المعياريَّة فهي مجرد مقاربة نِسبيَّة لا يُمكنها في جميع الأحوال أن تضمن التوازن بين الأخلاق والسيَّاسة رغم ضرورتها كأداة للتخويف وليس للإكراه أو الخضوع.

يطرح السؤال أعلاه، رهانات كبرى تشترط في الكشف عنها تحليلاً مُفصلاً وبحثاً رصيناً لطبيعة بيئتِنا الأخلاقيَّة إن صح بطبيعة الحال الحديث عن بنية واحدة وموحدة تجمع المغاربة جميعاً لأن نظريَّة العقل التي انتجت ونظرت للعقل الأخلاقي العربي تنطلق من مسلمة أن بنيتنا الأخلاقيَّة لها مرجعيَّة واضِحة وواحدة تجد منطلقها من اللغة العربية ومن الدين الإسلامي ومن الثقافات المختلفة المتعايشة مع المنظومة الإسلاميَّة. لست هنا بصدد مراجعة دقيقة لنظريَّة العقل كما هي رائجة في الفكر العربي المعاصر، ولكني على الأقل استعمل مؤقتا – إلى حين التحقق - مفهوماً واضحاً كما جاء في العنوان: الخطاب المغربي، فما المقصود بالخطاب المغربي؟

ليس الخطاب المغربي خطاباً متجانساً ولا واحداً، بل هو خطابات تختلف باختلاف المرجعيَّات الثقافيَّة والدينيَّة واللّغويَّة وباختلاف رؤى العالم، وأشدِدُ على رُؤى العالم لأنها لا يمكن أن تجمع أفراداً مُختلفين من ثقافات ولغات مختلفة، لذا سأركز اهتمامي - على وجه الدِّقة - على الرُؤيَة الدِّينيَّة التي ينطلق منها الخِطاب الدّيني، وعلى الرُؤيَّة المُعلمَنة التي يرتكز عليها الخطاب العَلمانِي، باعتبارهما

رؤيتين تحكمان نظراً متبايناً ومغايراً للمسائِل الأخلاقيَّة والسيَّاسيَّة عندنا، فالخطاب السَّائد في المغرب - كما أشرنا - هو خطاب مزدوج: ديني وعلماني في الآن ذاته، غير أن الخطاب الديني ليس واحداً: هناك خطاب ديني - رسمي، خطاب ديني - صوفي، وخطاب – حركات الاسلام السيَّاسي (متعدد بطبيعته بحسب تعدد تيارات الإسلام السيَّاسي)...

سنعمل على فحص الإشكاليَّة التالية من خلال جملة أمثلة وقضايا نراها مناسبة: هل يستطيع القانون بما هو مقاربة معياريَّة / صوريَّة أن يجد حلاً لتعارض السيَّاسة مع الأخلاق أو لتعارض بعض القيّم الأخلاقيَّة مع المصالح السيَّاسيَّة؟

أنطلق من ثلاث فرضيَّات تخُص الخطاب الدّيني من جهة، وثلاث فرضيات تخُص الخطاب العَلماني من جهة أخرى ولكن بنفس المنطق:

- **قد يكون الخطاب الديني إما:**

1. مصدر قوةٍ: لأنه يوحِّدُ وجهات النَّظر حول العالم ويربِط أفراد المجتمع بالحياة الأخلاقيَّة؛
2. مصدر ضعفٍ أو خطر: لأنه ينظُر إلى الفكر النقدي (التفكير) باعتباره خيانةً وتهديداً؛
3. مصدر إلهام: يُشرِّعُ لرؤيةٍ خيِّرةٍ عن الحياة الخيرة.

- **وقد يكون الخطاب العَلمانِي إما:**

4. مصدر قوةٍ: لأنه يبنِي وجهة نظر حول العالم ولا يستثني البُعد الأخلاقي في الحياة؛
5. مصدر ضعفٍ أو خطر: لأنه ينظُر إلى الفكر الديني باعتباره فكراً ميتافيزيقياً متجاوزا؛
6. مصدر إلهام: لأنه يُشرِّعُ لرؤية خيِّرة للحياة ويضمن سلام الناس وأمنهم.

يُعتبر الخطاب الأخلاقي في نظر هابرماس أساس الاندماج الاجتماعي لأنه خطابٌ مناسِب تماماً للمجتمعات المتنوعة ثقافيّاً، إلا أن هذا الخطاب يظلُّ نسبيّاً لا لعدم صحة القواعد العامة والشموليَّة إلى أقصى درجةٍ ممكنة، وإنما لأن البشر فيه اعوجاج في سلوكه وممارساته التي تحظى فيها الذاتيَّة والفرديَّة بالمنزلة الكبرى، فقد تكون تلك القواعد صحيحة، لكنه تنتُج عنها سُلوكات خاطِئة تماماً وغير خيِّرة. لذا يتوجب أن يترافق الخطاب الأخلاقي بخطابٍ قانوني وسيَّاسي عقلاني، وما يعنيه ذلك من تلازم حقيقي بين السيَّاسة والقانون والأخلاق.

يُميز هابرماس بين الدولة والسيَّاسة، فالدولة هي تلك السُّلطة المُشكلة من نظام إداري وكيان بيروقراطي يعمل على صنع القرار بواسطة المؤسسات السيَّاسيَّة الرسميَّة: البرلمان، مجلس الوزراء، الاحزاب السيَّاسيَّة، المجالس المنتخبة... أما السياسة فهي نوعان: شرعيَّة / رسميَّة وغير رسميَّة (سياسة المجتمع المدني). وهذه الازدواجيَّة في الفهم هي أساس الفصل بين الدائرة السيَّاسيَّة الخاصة والمميَّزة وبين الدائرة السيَّاسيَّة الخاصة، لذا يعمل النِّظام السيَّاسي على ضمان استمراريَّة وحيويَّة السياسة إذا استوعبت الدولة ملاحظات واقتراحات المجتمع المدني الذي يبلور إرادة شعبيَّة – عمليَّة تشكل أراء الفرد وإرادته الخاصة، غير أن هذا التوازن الذي يتطلع اليه هابرماس يتحقق في الدول الديمقراطيَّة

ما نتلمسه أن منظومتنا الأخلاقيَّة والسيَّاسيَّة معاً تتعرض لانهيار شامل، لأن السلطة صارت مُعولمة وكونيَّة في حين أن السيَّاسة صارتْ ضيِّقة أكثر فأكثر وانحبست في مجال الدولة الواحدة، وهذا الطلاق البائن بين السُّلطة والسيَّاسة قد يفضي إلى نتائج يصعب على المنظومتين السيَّاسيَّة والأخلاقيَّة معاً أن تجيب عنها.

أكثر من الدول غير الديمقراطيَّة، لذا فإن السيَّاسة في نظره هي الحريَّة التي تنبع في آن واحد من ذاتيَّة الفرد وسيَّادة الشعب.

أما القانون من وجهة النَّظر هاته فله جانبين:

• معياري – شرعي؛

• اجرائي وقائعي – واقعي.

ويسير وفق ثلاثة مبادئ:

• الشرعيَّة: بحيث لا يكون شرعيّاً إلا إذا كان له مغزى، وشرعيته ليست بالضرورة شرطاً وافيّاً وكافياً لصحته؛

• الواقعية: أي أن يحظى بالاحترام والتقدير، وأن يصدُرَ عن هيئةٍ معترفٍ بها (شرعيَّة)؛

• قابلية التطبيق: أن يسمح بفرضِه على الآخرين.

يخلص هابرماس إلى ضرورة إقرار قواعد وضعيَّة علمانيَّة خارج الدين لتدبير النقاش بين الخطابات المتباينة في المجتمعات المتنوعة والمتعددة ثقافيا كيفما كانت طبيعة التراث الذي تستمد منه الخطابات رؤاها، نقاش محكوم ومؤطر بأخلاقيَّات الحوار ومؤسس، ليفضي إلى نتيجة عملية وعقلانيَّة ضمن مفهوم عقل كوني الذي يضمن الاختلاف والعيش المشترك. وعلى هذا الأساس شدَّدنا على الخطاب المغربي لتفادي التعميم الذي ارتكزت عليه نظريَّة العقل العربي، بما هو خطاب لا ينفصل عن منطق العقل الكوني خاصة مع التحولات التي شهدها العالم ومختلف المجتمعات منذ بداية الالفية الثالثة.

سأنطلق من مثال بارز علَّه يظهر طبيعة الاشكاليَّة المحوريَّة أعلاه ويتعلق الأمر ب «الكذب السيَّاسي» الذي صار في العالم المعاصر «حقاً من الحقوق السيَّاسيَّة».

لن أتحدث عن مفهوم الكذب كما تناولته الفلسفة السيَّاسيَّة منذ أفلاطون إلى كارل شميث وحنة آرنت، ولكن أود الالتفات إلى تعاظم الكذِب السيَّاسي في عصرنا بحيث صار نوعاً من: «التبرير»، و«الحقيقة المخادعة»، و«الإشاعة المُوجَّهة»، و«التحايل» باسم المصلحة العامة سمة الفعل السيَّاسي، فالسيَّاسي والحاكم يكذب باسم تلك المصلحة وباسم الأمن العام أو مراعاة مشاعر العامة، وما إلى ذلك من التعابير، التي تخفي وراءها نوايا «إخفاء الحقيقة»، لأن الكذب السيَّاسي يقع على النَّقيض من الحقيقة، بل إن الكذّاب أو الكاذِب سيَّاسيًا يعرف جيداً الحقيقة وهو على بيِّنة بالأرقام والاحصاءات،

غير أنه يكذِب لتحوير الحقيقة باسم مصلحة الوطن، ويجيزُ لنفسه - فيما يشبه حقاً - الكذب.

هل سيستسيغ شخص موالي لزعيم سيَّاسي الطعن في زعيمه بدعوى أنه كاذِب أو يسلُك سلوكاً لا أخلاقيّاً؟ العماء السيَّاسي والإيديولوجي يدفع الأنصار والأتباع إلى رسم صورة المعصُوم من الخطأ عن الزعيم، مما يحول دون وصفه بالشَّخص السَّيِء ولو كان يتصرف على نحو شرير.

لنفترض أنك تعرفت على شخص من أطيب خلق الناس، شخص متخلق يتميز بسمات لم يسبق لك أن وجدتها حتى في أقرب الناس إليك، لذا قرَّرت أن تتخِذهُ صديقاً حميماً ووطدت معه صحبتك بفضل تعامله الراقي وأخلاقه العاليَّة، فماذا يمكنك أن تفعل حينما يُخبِرك أحدٌ ما أن صديقك الفاضِل والمتخلِّق والطيِّب هو المسؤول عن إبادة جماعيَّة لقبيلتك أو لشعب تنتمي إليه: ماذا سيكون رد فعلك حينها؟ يتضح أن المسؤول عن أبشع الممارسات ضد الإنسانيَّة ليس بالضرورة شخصاً سيِّئاً أو فاسداً أو شرِّيراً، بل قد يتصرف عكس ذلك تماماً مع علاقاتِه اليوميَّة وداخل أسرته وعائلته، وهذا ما تسميه آرنت في حالة ايخمان ب «التبرير الأخلاقي للواجب الكانطي»، حيث تتساءل: كيف تبنى ايخمان الموقف الكانطي؟

بموجب السُّلطة التوتاليتارية يتحول الواجب إلى واجب القائِد والزعيم (الفوهرر)، ويغدو مبدأ الطاعة متمركزاً على الذات القائِدة سيَّاسيًا، وهكذا يتحول مبدأ الطاعة المُفترضة للواجب الأخلاقي الكانطي إلى طاعة الواجبات التي يفرضها ويمليها الزعيم. هنا يتماهى الفرد - كما هو الحال مع ايخمان – مع القائد الذي يقود كل الأفراد الأخرين، وهي الحالة التي يتحول فيها إيخمان إلى رجل عادي ولكنه يمارس فعل الشر إلى أقصى حد (1). ولكن فعل الشر هنا ليس نابعاً من الفرد ذاتِه – من وجهة نظر أرندت – وإنما من السُّلطة السيَّاسيَّة والايديولوجيَّة التي حوَّلت الفرد إلى قطيع يطيع أوامر الزعيم. وهو الأمر الذي وقف عليه فرويد قبل أرندت وغوستاف لوبون فيما يسمُّونه بسيكولوجيا الجماهير، وهي حالة نفسيَّة لم يُعد معها الفرد قادراً على التصرف كفرد وكذات وإنما حالة فوران وانفعال تطبع معظم تصرفاته ومواقفه في تلك الأثناء. صحيح أن الإيديولوجيات الكبرى قد فتحت القرن الواحد والعشرين على امكانات لتخليص الفرد من القيود التسلطيَّة التي فرضت عليه طوال قرون، ولكن لطالما تحولت هذه الإيديولوجيات إلى عذاب أليم بالنسبة لتلك الجماهير التي أسكَرتها وسحرتها بعباراتها التحرريَّة. فستالين نفسه الذي يخطب في الناس أيام البلشفيَّة الأولى، وهو في طريقه إلى جبال القوقاز لتجنيد الشباب للنضال ضد القيصر، سرعان ما سيتحول إلى مستبد أكثر من القيصر نفسه، وهو يشرف على مذابح موسكو 1936، وعلى الأخص ذبح زملائِه في النِّضال السيَّاسي. ونقرأ في أسس التوتاليتارية لأرنت: «إن إنجذاب الشعب نحو الشر والجريمة ليس شيئاً جديداً. الناس لم يتوانوا عن الترحيب بأعمال العنف مدركين أن هذه الأعمال قد تكون سيِّئة لكنها أعمال خلاَّقة. لكن الأخطر في نجاح التوتاليتارية هو عدم الاكتراث الحقيقي الذي يبديه المنضوون تحت لوائِها. من المنطقي أن لا يهتز النازي أو البلشفي في قناعاته عندما يشهد أعمال عنف ضد أشخاص لا ينتمون الى الحركة أو يعادونها، لكن الغريب في الأمر أن لا يرف له جفن حتى عندما يبدأ الوحش بالتهام أبنائه، أو حتى عندما يصبح هو نفسه ضحيَّة للاضطهاد، أي إذا ما تمت محاكمته من

دون حق، أو جرى طرده من الحزب، أو حُكم عليه بالأشغال الشَّاقة أو أُرسل إلى مخيمات الاعتقال».
هكذا يُصبح ايخمان، رجلاً عادياً غير مسؤول عن فعله لأنه ليس هو منبع الشر، وإنما مجرد أداة تنفيذ لأوامر الزعيم وهذا ما تسميه أرندت بتفاهة الشر في مقابل الشر الجذري كما نحته كانط.
وبموجب هذا ينبغي الانتباه إلى التحول العميق الذي حدث في فهم بنية الشر، بحيث لم يعد الشر – كما هو الحال عند كانط - القيام بأفعال لا تنسجم والقانون الأخلاقي، وإنما أصبح الشر نابعاً من طاعة الأوامر القانونيَّة وهو الأمر الذي لم ينتبه إليه العديد من المتتبعين لمحاكمة ايخمان. وبمعنى آخر هل يمكن أن نعتبر أن إيخمان يعي جيداً أنه يفعل الشر؟ أو أنه يقوم بفعل الشر بمحض إرادته؟ ايخمان في نظر أرندت هو مجرد موظف ينفذ القرارات التي يمليها القانون. فأي مسؤوليَّةٍ أخلاقيَّة يتحملها ايخمان ها هنا؟ وهكذا فليس ثمة من شر - بحسب أرندت - في الطبيعة البشريَّة، لأن هذه الفكرة لاهوتيَّة في الأساس (وعلى الأخص اللاهوت المسيحي الذي يُنسِب فعل الشر إلى غواية الشيطان)، ولكن ثمة شرٌ تافِه يجول في العالم كجرثومة قد تنتعش في كل مكان تجد فيها ظروفاً ملائِمةً للسلطة التوتاليتارية. ولهذا تقول أرندت: «أعتقد صراحة أن الشر لم يكن راديكالياً أبداً، وإنما فقط شر إلى أقصى حد» (2).
يستوجب قلب المعادلة من الشر الجذري إلى الشر التافه تغيير النيَّة التي تحدث عنها كانط كأساس ذاتي لفعل الخير أو الشر، إلى النيَّة كأساس ذاتي للتفكير، لأن غياب التفكير وغياب الفكر الذي لا تؤمن به التوتاليتارية (يمكن أن نسميه مع التفكيكيَّة الاختلاف والإقرار بالتعدد وبالحوار التشاركي)، هو سبب الشر. ولهذا يتوجب أن نغير طريقة تفكيرنا نحو الخير دوماً.
فالشر في نظر أرندت لا يعود سببه إلى الفاعل الذي تحول إلى مجرد وسيلة – آلة ميكانيكيَّة – لتنفيذ سياسة عنصريَّة تقوم على الرفض وعلى معارضة الآخر ولا تعترف باقتسام الأرض مع من يستوطنها، إنه حالة غياب للاعتراف بالغير وغياب الإيمان بالتشارك مع الآخر. هذه السيَّاسة التسلطيَّة التي تقوم على القوة والعنف، لا يمكنها أن تؤسس لسلام ولفعل حر مبني على تفكير عقلاني لدوام الخير الأصلح للناس. لذا فالعنف لا ينجم عنه إلا عنف مضاد، وكان من المفروض ألاَّ يحاكم ايخمان باعتباره مجرماً قام بفعل لا أخلاقي، وإنما يتوجب الاعتراف أنه ليس مذنباً بقدر ذنب النِّظام السيَّاسي النازي الذي يمثله، وهكذا كان يكفي أن يعترف أنه ارتكب جرماً في حق الإنسانيَّة وأنه يتوجب أن يحاكم بقانون آخر غير القانون الذي صار هو نفسه منبع الشر.

لا يهم القرار السيَّاسي ما إن كان له أثر في الفعل الأخلاقي أم لا، لذا فالناس يستنكرون ظواهر أخلاقيَّة متنامية في المجتمع ويسكتون على أخرى أشد منها فظاعة: يستنكرون وجود المتشردين في الشارع العام وتنامي ظاهرة التسول، وتفشي الدعارة والاعتداء بالسلاح الأبيض، ويقبلون قمع المظاهرات.

قد تبرر الأخلاق سلوكات سيَّاسيَّة غير مقبولة، وقد تبرر السيَّاسة سلوكات أخلاقيَّة غير مقبولة، أما القانون فلا يمكنه بتاتاً ضمان سلوك أخلاقي أو سيَّاسي سليم، لذا أقول إن النقاش في خطابنا المغربي حول هذه المعضلة لا يزال ضعيفاً جداً، وإننا لبعيدون عن طرح سؤال: هل تصلح بنيتنا الأخلاقيَّة للمستقبل والقادم من الأيام؟

الفرق هنا بيِّنٌ بين المجال الأخلاقي والمجال القانوني، وهو الأمر أيضا بالنسبة للجلاد: فعلاقته في المعيش مع المحيطين به ليست هي علاقته مع المعتقلين، مما يعني أن القانون ليس وحده كافياً لجعل سلوك الناس الأخلاقي سلوكاً خيِّراً أو لدفعهم إلى التصرف الحسن والقويم، فمهما كانت عقوبات قانون السَّير الزَّجريَّة، فإن سلوك المواطن / الفرد غير القويم يستوجب وجود تربيَّة أخلاقيَّة صارمة وخيِّرة. وقد نجد في التعذيب الذي يمارس على المتهم أثناء الاستنطاق والتحقيق بغرض الاعتراف خير مثال على هذه المفارقة.
النتيجة التالية: ليس القانون وحده كافياً لضمان سُلوكٍ أخلاقي حسن للمواطِن مجرد نتيجة مؤقتة، فلننظر فيما إذا كانت السيَّاسة تستطيع أن تضمن سلوكاً أخلاقيّاً حسناً وقويماً للمواطن؟
يتم تعريف السيَّاسة في الخطاب المغربي بما هي لعبة أو فن التحايل، والجميع يعلم أن السيَّاسيِّين يرومون خدمة مصالحهم الشخصيَّة والحفاظ عليها قبل المصالح العامة ولنا في أمثلة عديدة ما يؤكد ذلك.
سيظهر التميِّيز بين التبرير العَلماني والتبرير الديني في قضايا أخلاقيَّة كبرى مع العلم أن الفاعل السيَّاسي بغضِّ النَّظر عن انتماءِه أو رؤيته للعالم فإن تصويته على هذا القرار أو ذاك إنما تحكمه قوانين اللُّعبة أو فن التحايل فلنأخذ على سبيل المثال: قضيَّة الإجهاض أو الاعتراف بحق الأمومة للأمهات العازبات وبحقهن في الاندماج الاجتماعي، على أي حال لا يمكن الوقوف على مختلف الأمثلة: سأكتفي بالحق في الإجهاض: لا يهم كثيراً إن كانت هناك قوانين تضمن هذا الحق أم لا لأنه غير مقبول أخلاقيا بالنظر إلى ما ينتج عنه من نتائج اجتماعيَّة وظواهر تتناسل وتنبث كما ينبث العشب، بحيث ينتج أغلب الظن عن علاقات جنسية غير شرعية من منظور الخطاب الديني، ناهيك عن أن وجود هذه الظاهرة بل وتزايدها ليس بعيداً عن لعبة المصالح: كم من عمليَّات الإجهاض تجرى يوميّاً وكم من الأموال تذهب إلى السوق السوداء.
يختلف الخطاب الدِّيني عن الخطاب العلماني في طبيعة المبررات التي يقدمها كل خطاب لأنصاره للحفاظ على مصالحه السيَّاسيَّة حول مسألة الإجهاض، ولكن في نهاية الأمر يتفق السيَّاسيون من كِلا الخطابين على قرارات سيَّاسيَّة قد تتعارض مع القيَّم الأخلاقيَّة التي تدعو إليها تلك الخطابات في صفوف أنصارها وفي المجتمع ككل.
يُمثل النقاش في المغرب على ضعفه حول المساواة في الإرث نموذجاً صريحاً، فالخطاب الديني لا يستسيغه لأنه يتعارض مع أحكام الشريعة، ولكنه كخطاب يعرف جيّداً أن مبدأ المساواة في الإرث هو أساس الحياة المعاصرة ولا يمكن تجاهله. هذا ناهيك أن الانفصام من خصائص الخطاب المغربي،

فقد تجد من أنصار الخطاب الديني من يلجأ إلى الخطاب العلماني، وفي صفوف أنصار هذا الأخير من يلجأ إلى الخطاب الديني.

الخلاصة:

لا يهم القرار السيَّاسي ما ان كان له أثر في الفعل الأخلاقي أم لا، لذا فالناس يستنكرون ظواهر أخلاقيَّة متنامية في المجتمع ويسكتون على أخرى أشد منها فظاعة: يستنكرون وجود المتشردين في الشارع العام وتنامي ظاهرة التسول، وتفشي الدعارة والاعتداء بالسلاح الأبيض، ويقبلون قمع المظاهرات... قد تبرر الأخلاق سلوكات سيَّاسيَّة غير مقبولة، وقد تبرر السيَّاسة سلوكات أخلاقيَّة غير مقبولة، أما القانون فلا يمكنه بتاتاً ضمان سلوك أخلاقي أو سيَّاسي سليم، لذا أقول إن النقاش في خطابِنا المغربي حول هذه المعضلة لا يزال ضعيفاً جداً، وإننا لبعيدون عن طرح سؤال: هل تصلح بنيتنا الأخلاقيَّة للمستقبل والقادم من الايام؟

ما نتلمسه أن منظومتنا الأخلاقيَّة والسيَّاسيَّة معاً تتعرض لانهيار شاملٍ بفعل الانفتاح السيَّاسي في عصر العولمة ومجتمع المعرفة لأن السلطة صارت مُعولمة وكونيَّة في حين أن السيَّاسة صارت ضيِّقة أكثر فأكثر وانحبست في مجال الدولة الواحدة، وهذا الطلاق البائن بين السُّلطة والسيَّاسة قد يفضي إلى نتائج يصعب على المنظومتين السيَّاسيَّة والأخلاقيَّة معاً أن تجيب عنها: فلنتجرأ على استعمال العقل ولنطرح السؤال بصوت مرتفع؟

*** ملحوظة: ألقيت هذه الكلمة يوم 04 مارس 2017 بمدينة بنجرير في النشاط الذي نظمته الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة – فرع الرحامنة تحت شعار: «الفلسفة والراهن: الأخلاق والسيَّاسة نموذجا».**

الهوامــش:

1 - Eichmann à jérusalem, paris 1991, p 251.

2 - H, Arendt : Eichmann à Jérusalem. Paris 1991, P 251

«الدراسات الاستعرابية الإسبانية ومساهمتها في دراســـــة الفكر الإسلامي أو (علم الكلام)

الأستاذ منتصر الخطيب *khatibmoon@hotmail.com* // ماستر الفكر والحضارة بالمغرب الإسلامي تطوان

تقديم:

يُعتبر الاستعراب الإسباني من أقدم الحركات الاستعرابية التي عرفها العالم، وإذا كان الغرب المسيحي يحدد بداية الاستعراب الرسمي بعام 1322م، فإن الاستعراب الإسباني يرجع إلى بداية انتشار الإسلام في الأندلس في القرنين الثالث والرابع الهجريين، إذ اهتم الإسبان منذ ذلك الوقت باللغة العربية وما تعلق بها من علوم وآداب وفنون، حيث حصل ذلك التقابل الحضاري ما بين الحضارة الإسلامية الناشئة في أرض الأندلس وما بين الحضارة النصرانية التي كانت الأندلس أرضها وموطنها.

وقد اختلف الباحثون حول مسألة تحديد زمن هذه الحركة الاستعرابية ما بين الفترات الأولى لدخول المسلمين إلى الأندلس وحصول ذلك التقابل الإسلامي المسيحي، وما بين تحديد تاريخه بتجدد الدراسات الإسبانية حول التراث العربي الإسلامي بالأندلس في الفترات الأخيرة من هذا التقابل، وسأورد بعض هذه الآراء لتتبع هذا الاختلاف حول تاريخية ظهور الاستعراب الإسباني.

يذهب الدكتور عبد الحميد صبحي ناصف إلى القول بأنه: (يجب التميز بين المستعربين والمستشرقين في إسبانيا، فالمستعربون هم الذين يهتمون بالدراسات العربية الإسلامية وخاصة الأندلسية منها، والمستشرقون هم الذين يهتمون بقضايا الشرق على العموم، وبخاصة قضايا الشرق الأقصى. وعليه فلا معنى للخلط الذي يقع فيه بعض الباحثين والدارسين للحضارة الإسبانية من جعل الاستشراق والاستعراب بمعنى واحد وإن كان الثاني من مشمولات الأول، إلا إذا كان الأمر من باب التجوز) (1).

بينما يرى الدكتور الشكعة أن: (الاستشراق المتعلق بالأندلس وجنوب أوروبا مختلف بعض الشيء، وله خصوصيته، بمعنى؛ أن المستشرقين المشتغلين بالأندلس والإسبانيين منهم بصفة خاصة، ينطلقون من مبدأين مختلفين.. ومن ثم كانا فريقين متنازعين، على الرغم من اتفاقهما أو اختلافهما حيال الأحداث التاريخية والمواقف الفكرية والأركان الحضارية في النطاق الإسلامي العام من جهة. وفي المحيط الأندلسي الإسلامي الخاص من جهة أخرى) (2).

ولبيان أهمية هذا الموضوع أورد مثالاً للدراسات التي اهتمت بأعمال هؤلاء المستعربين الإسبان الذين خاضوا بالبحث في الفكر والحضارة الإسلامية وعلاقة أعمالهم تلك بالحركة الاستشراقية بصفة عامة.

فقد ذهب الدكتور عبد الواحد العسري إلى أن الاستشراق الإسباني: (لم يعتمد أبدا منهجا مغايرا

للمنهج الذي اشتغل به الاستشراق على موضوعه. وبناء عليه، فإننا نرى بأن ما يقال وينشر أحيانا عن تعاطف المستشرقين الإسبانيين مع موضوعات بحثهم، أو عن إنصافهم للشرق، لتدعيم أطروحة تأسيسهم لاستشراقهم على منهج مغاير للمنهج الذي يشتغل به بقية المستشرقين لا يعدو كونه كلاماً متسرعاً ومجانباً للصواب.

لقد اهتم الاستشراق الإسباني بالفكر الإسلامي الأندلسي بوصفه جزءا لا يتجزأ من تاريخ الفكر الإسباني ولحظة من لحظات توهجه العام. لذلك وجدنا جل رواد هذا الاستشراق في مرحلته المعاصرة يقدمون لأنفسهم ولجمهورهم مختلف أعلام هذا الفكر من أمثال: ابن رشد، وابن باجة وابن طفيل وابن حزم، ومن قبلهم: ابن مسرة القرطبي، ومن بعدهم جميعاً: ابن العربي المُرسي، بوصفهم مفكرين إسبانيين ولكنهم مسلمون، وبذلك حول أولئك المستشرقون هؤلاء الأعلام وتراثهم الفكري إلى ثمرة من ثمرات الذات الإسبانية وهويتها، وإلى مكون من مكونات كل من هذه الهوية وتلك الذات في نفس الوقت..) (3).

وهنا عرض د. العسري بعض خصوصيات هذا الفكر الاستعرابي الإسباني، حيث ذهب من خلال إجابته على تساؤل عن الخصوصية المنهجية والموضوعية التي تؤسس الاستشراق الإسباني إلى القول: (يتميز الاستشراق الإسباني عن الاستشراقات الأخرى بكثير من المميزات التي تخول الحديث عن خصوصياته الكثيرة والمتنوعة ومشروعيته العلمية. لكن وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الاستشراق لم يتخذ لنفسه منهجاً خاصاً، ولم يخرق أبدا التقليد المنهجي الذي ساد في الأبحاث والدراسات الاستشراقية الغربية الأخرى، ليشكل بذلك شرخا معرفيا يتيح لنا بالتالي أن ندعي بأنه يؤسس على خصوصية منهجية ما. ولا غرو في ذلك، فالاستشراق الإسباني لم يطمح أبدا في إنجاز مثل هذا الأمر، بل العكس هو الصحيح. فلقد سعى فيما بين القرنين الماضيين، إلى اللحاق بالركب الأوربي في هذا المضمار، وما فتئ يحاول جاهدا، من بعد ما حقق لنفسه هذا الهدف، مواكبة هذا الركب، والالتزام بذلك التقليد المنهجي المذكور. ويمكن أن نذهب في هذا المضمار إلى أبعد من ذلك، لنؤكد مثلما أكد بعض من سبقنا إلى الاهتمام بالمنهجية الاستشراقية، بأن ما يجعل الاستشراق استشراقا ليس هو طلبه للشرق وبحثه فيه ودراسته؛ بل هو المنهج الذي يتبعه في إنجاز ذلك. أو إن شئت قلت: المنهج الذي يتبعه في إيجاده لشرقه وشرقنته..) (4).

ومن ثم: (حول أولئك المستشرقون هؤلاء الأعلام وتراثهم الفكري إلى ثمرة من ثمرات الذات الإسبانية وهويتها، وإلى مكون من مكونات كل من هذه الهوية وتلك الذات في نفس الوقت. كما جعلوا منهم من جهة ثانية مكونا من مكونات نقيض هذه الذاتية؛ أي: من غيريتها الإسلامية الكامنة والمبثوثة في اختلافهم

كانت الحركة الاستعرابية في معظمها حركة فاعلة في المجتمع الأندلسي أعطت الكثير وساهمت في إحياء التراث العربي الإسلامي بالمنطقة، وأهم ما ميزها هو حضور الثقافة العربية الإسلامية في الثقافة الإسبانية وما حققته من تمازج، واجتهاد كثير من المستعربين في الدراسة والتنقيب في كنوز الحضارة الإسلامية.

عن المعتقد النصراني، المعتبر بدوره عند نفس المستشرقين مقوماً أساساً من مقومات الهوية الإسبانية) (5).
وسأعرض هنا نموذجين لهؤلاء المستعربين الذين اهتموا بمجال علم الكلام والفلسفة الإسلامية؛ وهما:
- «ميجيل اسين بلاثيوس»
- و«ميجيل كروز هرنانديز»

1 - «ميجيل اسين بلاثيوس»:

يذكر عبد الواحد العسري أن المستشرق «ميجيل اسين بلاثيوس» يُعد رائداً في هذا المجال نظراً لما يحتله من مكانة مرموقة في التاريخ المعاصر للاستشراق الإسباني والعالمي، ولهذا فقد خصص له المؤلف ثلاثة فصولٍ لدراسة دوره العلمي البارز في الاستشراق والتعريف بشخصيته تحت العناوين التالية (6):
- الدون ميجيل أسين بلاثيوس: رائد الاستشراق الإسباني المعاصر، عرَّف فيه المؤلف ببلاثيوس وبريادته في هذا المجال الذي لا ينازعه عليه أحد بسبب نشاطه الإستشراقي المتنوِّع؛
- وخصص الفصل الثاني من الباب الثالث بعنوان: «بدايات الفكر الفلسفي الأندلسي في تصورات آسين بلاثيوس»؛ تناول فيه الفكر الإسلامي الفلسفي الأندلسي، وعالج تصوراته حول هذا الفكر من خلال التركيز على دراسته لابن مسرَّة ولمدرسته الفكرية بالأندلس، وقد أوضح المؤلف كيف أسهم بلاثيوس في تأسس الفكر المَسري مستنداً إلى تصور استشراقي حول تاريخ الأفكار والفكر الإسلامي الأندلسي.
- ويمثل الباحث أيضاً بأحد هؤلاء المستعربين فيقول: (وفي نفس هذا الصدد، لم يختلف فيلسوف إسبانيا الكبير «خوسي أورتيغا أي غاسيت» Jose Ortega Y Gasset « عن أصدقائه المستشرقين في تقدير موقع الفكر الإسلامي بالأندلس من إشكال الهوية والغيرية في تاريخ إسبانية. ففي معرض تقديمه لترجمة طوق الحمامة التي أنجزها «إيميليو جارسيا غوميث» Emilio» Garcia Gomez»، جعل من مؤلف هذا الكتاب ابن حزم عربيا-إسبانيا، مصرا على وضع مفردة: «إسباني» بين مزدوجتين، ومعللاً ذلك بأن الهوية الإسبانية لا تكتسب فقط بالازدياد، ولا حتى بالدم والقرابة، ولكونها ماهية تاريخية صرفة..) (7).

2 - «ميجيل كروز هرنانديز»:

في جانب آخر نجد مستعربا آخر ينحو هذا المنحى إنه المستعرب والفيلسوف الإسباني»ميجيل كروز هرنانديس» الذي أصدر العديد من الدراسات الاستعرابية كما سنتعرف عليها من خلال هذا المقال.

ا- التعريف بـ «ميجيل كروز هرنانديس»:

هو مستعرب وفيلسوف إسباني، ولد في مالقة في 15 يناير 1920، تابع دراسته بغرناطة ونال دبلوم الدراسات العليا في فقه اللغات السامية من جامعتها سنة 1943. وحصل على الدكتوراه بمدريد سنة 1946 في موضوع: «ميتافيزيقا ابن سينا». نشرته جامعة غرناطة سنة 1949. تتلمذ على يد «أورتيجا كاسييت» و»زغيريه»، واهتم بدراسة مذاهب الفلاسفة مسلمي إسبانيا والذي يعتبر أستاذا لها بامتياز. بدأ مشواره التدريسي في جامعة غرناطة ما بين سنة 1944و1950، وواصل في جامعة سلمانقا ما بين 1950و1976 والتي حصل فيها على لقب الدكتوراه الفخرية سنة 1995. ومنذ 1976

إلى غاية تقاعده كان أستاذا لعلم النفس العام بجامعة مدريد المستقلة.
اهتم بدراسة الفلسفة العربية، حيث صدر له كتاب بعنوان: «الفلسفة العربية» بمدريد سنة 1981 و»تاريخ الفكر في الأندلس» بإشبيلية سنة 1985. وكتب كذلك «ابن رشد: حياته، أعماله، فكره وتأثيره» في قرطبة سنة 1986، كما ترجم «جمهورية أفلاطون» لابن رشد بمدريد سنة 1986 وكتاب «الإسلام في الأندلس» سنة 1992 بمدريد.
أسس مجلة «رياح الجنوب» بغرناطة سنة 1943، ومجلة «دفاتر المسرح» بغرناطة سنة 1945.. وتقلد العديد من المناصب الإدارية من بينها رئيس المعهد الوطني للكتاب الإسباني ما بين 1974و1977.

ب- التعريف بكتابه: «تاريخ الفكر في أرض الإسلام»:

يقول انطوان جوكي حول كتاب هيرنانديز: «الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني» :(مذهل كتاب الفيلسوف الإسباني الكبير «ميغيل كروز هرنانديز» تحت عنوان «تاريخ الفكر في أرض الإسلام». إذ يُقارب هذا البحث الذي يقع في (960 صفحة) عملية تطوّر الفكر في العالم الإسلامي منذ ظهور الإسلام في القرن السابع وحتى اليوم. والمهمة - رغم طابعها المثير والشيّق - عسيرة نظراً إلى الشمولية المستهدفة والفترة الزمنية الطويلة (أربعة عشر قرناً من التاريخ!) التي ينبغي عبورها وتمحيصها على المستوى الفكري لبلوغ الهدف المحدد. لكن بفضل معرفته الموسوعية المدهشة وقدراته الفكرية الكبيرة وأسلوبه الكتابي الممتع، استطاع «هرنانديز» تخطّي الصعوبات الكثيرة التي اعترضت طريقه وإيفاء موضوعه حقّه من البحث والتفسير، محوّلاً كتابه الضخم إلى مرجع قلّ نظيره) (8).
يبدأ الكاتب أولاً في تحديد الإطار الجغرافي والتاريخي والديني الذي وُلدت فيه الديانة الإسلامية، فيتوقف عند وضع شبه الجزيرة العربية في القرن السابع، وهي الفترة التي كان الصراع فيها بين الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية في أوجه، مبيّناً العلاقات الجيدة التي ستقوم منذ البداية بين الإسلام والديانتين الموحّدتين (المسيحية واليهودية) والانتشار السريع الذي ستعرفه الدعوة الإسلامية من الهند وحتى جبال البيرينيه في أوروبا. وفي هذا السياق، لا يهمل «هرنانديز» الانقسام الذي سيحصل داخل الإسلام على مسألة خلافة النبي محمد (ص)، فيتوقف في البداية عند الطائفة الشيعية مفصلاً معتقداتها وسلالاتها وانتماءاتها الإثنية ونجاحها الخاص في إيران المزدكية، قبل أن ينتقل إلى المفاهيم الدينية والفلسفية لمختلف الحركات الشيعية، وبشكل خاص الطائفتين الإثنا عشرية والسبعية. أما باقي الطوائف الشيعية الهامشية فيقاربها الباحث في ملحق خاص في آخر الكتاب.
بعد ذلك، يخصص «هرنانديز» فصلاً كاملاً للمذهب السني وبداية (علم الكلام) كأوّل محاولة لتفسير مضمون القرآن بشكل عقلاني وأثره على الحركة الفكرية اليهودية التي ستعرف تحت اسم «القرائية». ثم ينتقل إلى الحركة الصوفية التي ستقف على مسافة واحدة من الطائفتين السنية والشيعية وتشكّل ساحة تبادل فكري وروحي بينهما، كما يشهد عليه تقليدها اللاحق (انطلاقاً من ابن عربي) الذي سيطبع الأفكار الدينية المتداولة من إسبانيا وحتى إيران مخلفاً تطورات مهمة كثيرة.
أما الفلسفة فستدخل أرض الإسلام بعد وراثتها من العالم القديم وأقلمتها. ويتوقف «هرنانديز» في هذا السياق عند حركة الترجمة المهمة التي سيضطلع بها المسلمون والمسيحيون واليهود والمزدكيون

من اليوناني إلى السرياني ومن السرياني إلى العربي ولكن أيضاً من اليوناني إلى العربي ومن الفارسي إلى العربي، فينتج عن ذلك غليان فكري يعيد إحياء جزء كبير من الإرث الإغريقي، وبشكل خاص تعاليم أرسطو والأفلاطونية الجديدة، في الوقت الذي كانت الإمبراطورية البيزنطية تكتفي بالمحافظة على هذا الإرث كذخيرة من الماضي بينما كان الغرب قد نسي الجزء الأكبر منه قبل أن يكتشفه من جديد في القرن الثالث عشر بفضل العالم الإسلامي.
ويتوسّع «هرنانديز» في إظهاره عملية نقل المعرفة هذه، مذكّراً بدور الفارابي وابن سينا وورثة هذا الأخير في الشرق المسلم مثل مسكاويه والسهروردي وقطب الدين الشيرازي، ومبيّناً كيف أن كل واحد منهم شكّل مرحلة في استيعاب الفلسفة الموروثة من الإغريق وسهّل عملية دمجها بالفكر الإسلامي، بدون أن يهمل تصدّي الغزالي لهذه المحاولات.
ويخصص «هرنانديز» القسم الثاني من كتابه للفكر الإسلامي في الأندلس وغناه الكبير وأثره البالغ على الفكر الغربي اللاتيني، فيتوقف عند دور ابن مسرّه وابن حزم وأثرهما على فكر ابن طُفيل وابن رشد... وبعد ابن رشد ومايمونيد، تنحسر الفلسفة في الأندلس لصالح حركات باطنية صوفية يتوقف «هرنانديز» عند أبرز وجوهها، مثل ابن العريف وابن عربي وابن سبعين وابن الخطيب.
وفي القسم الثالث والأخير من الكتاب، يقارب الباحث شخصية ابن خلدون الفريدة ودوره الرائد في وضع أسس علم الاجتماع، قبل أن يعود إلى الإسلام الشرقي ليتفحّص التأثير المتنامي لصوفية ابن عربي بموازاة (تيوصوفية) شيعية تتوق إلى تعمّق نظري، وليبيّن كيف أن إيران ومنطقة الأناضول ستشكّلان مسرحاً لانصهار هذين التيارين من القرن الثالث عشر وحتى القرن الخامس عشر، بفضل وجوه فكرية بارزة مثل الرومي (جلال الدين) والتوصي (لعله يقصد الطوسي) والأصفهاني وجلاني، الخ.
بعد ذلك، يتوقف «هرنانديز» عند المدرسة الشيعية التي ستقوم في القرن السابع عشر في الإمبراطورية الصفائية وتجهد في تشكيل حصيلة (تيوصوفية) من تعاليم ابن سينا والسهروردي وابن عربي ومفكرين شيعيين كبار مثل ميرداماد ومولى صدر الشيرازي والقاضي سعيد قمّي، أرباب الفكر الشيعي الإثنا عشري.
أما الفصول الثلاثة الأخيرة من الكتاب فيخصصها «هرنانديز» لمتابعة تطوّر الفكر داخل العالم السني من القرن الثامن عشر وحتى اليوم ودراسة طبيعة علاقات هذا العالم مع الغرب، متوقفاً عند أبرز التيارات الفكرية الفاعلة فيه، إن على مستوى تسيير حركات شعبية ضد السلطة العثمانية أو الاستعمار أو على مستوى التوجيه الديني والاجتماعي، مثل الوهابية في الجزيرة العربية والأخويات الصوفية كالسنوسية في ليبيا، وعلى المستوى الفردي يقارب «هرنانديز» الوجوه الفكرية التي حاولت إطلاق حركات تجديد داخل المجتمع الإسلامي، مثل الأفغاني وعبده وإقبال، بعد تأثرها بالحضارة والفكر الغربيين.
بعد ذلك، ينتقل إلى الإيديولوجية القومية التي ستتوصل إلى انتزاع استقلال العالم الإسلامي من قوى الاستعمار، وإلى دخول الوجودية والماركسية بقوة إلى هذا العالم، قبل عودة الفكر الأصولي، ويعزو «هرنانديز» انكفاء الفلسفات اليسارية المذكورة إلى كونها بقيت بنظر عدد كبير من المسلمين كإرث من فترة الاستعمار) (9).

استنتاج:

في ختام هذا المقال أقف على مجموعة من الاستنتاجات ظهرت لي أثناء إعداده والبحث فيه؛ أذكرها وفق الآتي:

- من الصعب إغفال الآثار المباشرة وغير المباشرة للمناهج الاستشراقية في الدراسات الإسلامية، سواء في مجال التحقيق العلمي للنصوص، ونشر المصنفات التراثية في مختلف العلوم الإسلامية، أو في مجال التأليف المعجمي والموسوعي، وبخاصة في الدراسات القرآنية والحديثية والدراسات اللغوية. فلقد اهتم الاستعراب الإسباني باللغة العربية وما تعلق بها من علوم وآداب وفنون أثناء حصول ذلك التقابل الحضاري ما بين الحضارة الإسلامية الناشئة في أرض الأندلس وما بين الحضارة النصرانية التي كانت الأندلس أرضها وموطنها.

- يعتبر أغلب الدارسين الاستعراب جزءا من الاستشراق، والبعض اعتبره استشراقاً، واستعمل اللفظتين معا على أنهما من المترادفات. والكثير من المفكرين الإسبان أنفسهم- الذين نذروا حياتهم ووقتهم لدراسة اللغة العربية وآدابها وحضارة المسلمين وعلومهم- رفضوا تلقيبهم بالمستشرقين لإدراكهم أن الحركة الاستشراقية قامت على خلفيات وأهداف متعددة وفي غالبها لم تكن مخلصة للدراسة العلمية المحايدة، وفضلوا تلقيبهم بالمستعربين.

- كانت الحركة الاستعرابية في معظمها حركة فاعلة في المجتمع الأندلسي أعطت الكثير وساهمت في إحياء التراث العربي الإسلامي بالمنطقة، وأهم ما ميزها هو حضور الثقافة العربية الإسلامية في الثقافة الإسبانية وما حققته من تمازج، واجتهاد كثير من المستعربين في الدراسة والتنقيب في كنوز الحضارة الإسلامية، ومشاركتهم في تطور الحركة الاستعرابية بالمنطقة، فكان تأثيرهم في الحركة واضح المعالم باختلاف توجهاتها وخلفياتها ونظرتها للحضارة العربية الإسلامية، واهتموا بمجالات بحثية متعددة كالتركيز على الإنتاج الفكري الضخم الذي تركه المسلمون في إسبانيا بعد خروجهم من الأندلس، واعتمادهم على الوثائق والآثار، وتخصصهم في مجال الحضارة العربية الإسلامية ومكوناتها.

- تعددت مدارس الاستشراق الإسباني وانقسمت بحسب الغاية المرجوة من ذلك التقسيم؛ فهناك التقسيم الجغرافي الذي يعتمد على الانتماء الجغرافي، فقد ظهرت مدارس متعددة للاستشراق الإسباني بمختلف المدن الإسبانية تخصصت في جانب معين من الدراسات والأبحاث. وهناك التقسيم الموضوعي بحسب التخصص: فهناك من تخصص في اللغات والآداب، ومن تخصص في التصوف الإسلامي، وهناك من تخصص في القرآن والحديث، أو في الفقه وتاريخه ونشأته، وهناك من تخصص في الفقه المالكي.

- يُعد المستشرق الإسباني «ميغيل كروس هرنانديز» الذي اهتم بدراسة الفلسفة العربية، رائداً في مجال البحث في الفلسفة وعلم الكلام، حيث صدرت له مجموعة من الكتب في هذا المجال، ويُعد كتابه «تاريخ الفكر في أرض الإسلام» الذي رصد عملية تطوّر الفكر في العالم الإسلامي منذ ظهور الإسلام في القرن السابع وحتى اليوم رائدا في هذا المجال.

الهوامــش:

1 - عنوان المقال: تياران في الاستشراق الإسباني خلال القرن التاسع عشر- عبد الحميد صبحي ناصف.
2 - نفسه.
3 - كتاب: الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني - د.عبد الواحد العسري، ص:68 وما بعدها
4 - نفسه- وانظر كذلك حوار مع د. عبد الواحد العسري- http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=36
5 - نفسه.
6 - نفسه.
7 - نفسه.
8-(أنطوانجوكي)،مجلةالمستقبل-العدد:http://www.almustaqbal.com/v4/Article.aspx?Type=np&Articleid=1489112089
9 - نفسه.

لائحة المصادر:

- عبد العالي المتقى، حركة الاستعراب الإسباني والاهتمام بالتراث العربي، موقع "ديوان العرب"، حوار أجرته معه مجلة "الوطن العربي"، الكويت، عدد 328، يونيو1983، صفحة 73، على الرابط: www.diwanalarab.com
- تياران في الاستشراق الإسباني خلال القرن التاسع عشر-عبد الحميد صبحي ناصف- http://www.alhayat.com/Articles/640385
- أنور محمود زناتي، الاستشراق الإسباني على الرابط: lnoor.se/article.asp?id=65706#sthash.K9BaT5dD.dpuf
- د. محمود علي مكي، الاستشراق الإسباني، على الرابط: khizanaty.blogspot.com/2012/02/blog-post_26.html
-طلعتشاهين،الحضورالعربيالإسلاميفيإسبانيا،جريدةالاتحادالإماراتية،27دجنبر-2007 www.alittihad.ae/details.php?id=161386&y=2007
- الاستشراق الإسباني المعاصر- محدداته، خصوصيته، أعلامه- يونس المرابط، سلسلة أعمال آسين بلاثيوس، مجلة جامعة البحرين، يناير 2014
- الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني من رايموند لولوس إل آسين بلاثيوس، د.عبد الواحد العسري، منشورات مكتبة الملك عبد العزيز العامة/2003
- تراثنا الأندلسي ومساهمة المستعربين الإسبان في دراسته ونشره د. محمد العمارتي، مجلة عالم الفكر، المجلد، 43، العدد 1 يوليو/سبتمبر2014
- حوار مع د. عبد الواحد العسري، أجراه: محمد بن عمر- أسئلة في خطاب الاستشراق الاسباني، على الرابط: http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=36
-(أنطوان جوكي)، مجلة المستقبل، العدد: 2089 http://www.almustaqbal.com/v4/Article.aspx?Type=np&Articleid=148911
- الإسلام في الأندلس-أحمد المختار العبادي، مجلة عالم الفكر، عدد 2، 1979 ص: 94
- الاستعراب الإسباني والتراث الأندلسي من خلال ثلاثة نماذج: خوان أندريس غاينغوس- ريبيرا، د. محمد القاضي. الموقع الالكتروني: www.attrikh.alarabi.ma
- الظاهرة الإستعرابية في الأندلس، مدونة عبد الرحمان الطبيب، 18 فبراير 2013
- عبد الحميد صبحي، لاستشراق الإسباني في القرن التاسع عشر، مجلة البيان، 22 أكتوبر 2013.

في المغالطات المنطقية للعقل القابيلي من خلال «سؤال العنف» عند طه عبد الرحمن

بدر الحمري *badrelhamriok@gmail.com* // باحث في الفلسفة واللغويات

1 - منذ كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» الصادر في طبعته الأولى سنة 1986، وقف الفيلسوف المنطقي طه عبد الرحمن متأملاً مفهوما الحوار والعنف؛ حيث أثّل ماهيتهما اللغوية والفلسفية، وأستشكل مسائلهما الثقافية الحضارية، وحلّل مفاصل قضاياهما المنطقية.

من ثمّ، وضع القوانين الضابطة لصرف آفات العنف في القول والسلوك والضمير، ودافع عن فضيلة الحوار والاختلاف والتعارف. بل إنّ ما تفكّر الرجل في هذين المفهومين، تمّ بنظر فلسفيّ حيّ ومبدع. وفي كلّ مؤلفاته التي اهتمت بالمفاهيم السابقة، لا ينفك يصدح أن حيّ على الإبداع، بل وفي كلّ مناسبة فلسفية يلتقي فيها مع جمهور المثقفين وخاصّة العلماء (1)؛ ففكره لا ينفصل عن فعله، ولا أدلّ على ذلك قبوله الحوار والاختلاف والنقد، من فلاسفة ومفكرين وباحثين يختلفون معه في وجهات النظر الفلسفي العلميّ، بل إنّ بعضهم – ورغم صيته الواسع في بعض البلدان - ليتجرأ في رأيه الغريب، منتقداً مشروع طه بوصف بعيد كلّ البعد عن الموضوعية!

ولم نجد في مشروع طه على قوته النقدية لكبار الفلاسفة الدهرانيين وتلامذتهم، نقداً خرج عن مبادئ الموضوعية والحس السليم.

أليس هو القائل بأن لكل من قرأ مشروعه حق الاحتفاظ بمراجعة مضامين فكره، ومعاودة النظر في نتائجه، عند مقارنة المسائل التي يطرحها، والأحكام التي يقوّمها، والمقتضيات التي يضبطها، وما ذلك إلا من فرائد المشروع الفلسفي الناضج، والجريء في الاستشكال والمطارحة (2). ويأتي كتاب سؤال العنف: بين الائتمانية والحوارية في مسير طه الفلسفي الحيّ، ضاماً عموم إشكالات الإنسانية في العنف بعضها إلى بعض، من أجل حلّها حلاّ حكيماً، بعيداً عن مقاربة العنف المضاد، ولكن من منظور الفلسفة الائتمانية الطاهائية، التي تقوم على الأمانة والأمان والأمن طريقاً، وعلى الحوار والمحاورة والتحاور منهجاً.

وقبل البدء في تحليل المغالطات المنطقية التي يلجأ إليها العقل القابيلي في تمويهاته ودفاعه عن أفكاره العنيفة، لا بأس من تفصيل القول في مفهومي «المغالطات المنطقية» و«العقل القابيلي».

2 - في مفهوم المغالطات المنطقية Logical fallaices: تسمى المغالطات تاريخياً بالسفسطات (3)؛ ويقصد بالمغالطات المنطقية جملة الأساليب الفاسدة منطقياً، يستعملها المخاطب ليغالط الجمهور/

المخاطب بعد عجزه عن الإتيان بالدليل الصحيح.

من ثمّ، فالمغالطات المنطقية تعدّ من المباحث المنطقية اللاصورية الحديثة، تهتم أساساً برصد سوء الدليل وفساد طريق الاستدلال ومنهجه عند المتكلم. أو إن شئت قلت المنطق غير الصوري هو «استخدام المنطق في تعرّف الحجاج، وتحليلها وتقيمها، كما تردُ في سياقات الحديث العادي ومداولات الحياة اليومية: في المحادثات الشخصية، والإعلانات، والجدال السياسي والقضائي، وشتى ألوان التعليقات التي نصادفها في الصحف والإذاعة المرئية والمسموعة وشبكة الإنترنيت وغير ذلك من وسائل الإعلام» (4).

مع العلم أنّ مبحث «المغالطات المنطقية» أولاه النظار المسلمون فائق العناية، ليس فقط من خلال النظر في «أورغانون» أرسطو ولكن أيضاً في الاجتهادات العملية التي أضافوها لهذا المبحث المنطقي الصوري، خاصة تلك التي ترتبط في «الحكم على النظر والتناظر بالصحة والفساد من جهة وبالحسن والقبح من جهة أخرى مما ساهموا به في تعيين جملة من المعايير الخلقية والأدبية التي ينبغي بها النظر والتناظر. وأعتقد أن هذه المساهمة الإسلامية، كما تبلورت في حلقة المتكلمين والأصوليين، مساهمة ذات أبعاد منطقية وطبيعية لا اختصاص لها بالانتماء العقدي لدين الإسلام ولا تدافع بينهما وبين مساهمات أخرى، غير إسلامية، لتخليق النظر والتناظر. من هنا كان النظر الإسلامي ــ العربي القديم ــ في تحسين النظر والتناظر وتقبيحهما نظراً ذا آفاق إنسانية 'مشتركة' من جهة وذا أوصاف «منطقية» و«منطقية طبيعية» من جهة أخرى » (5).

وعملنا، من جهة، ينصب على المغالطات المنطقية للعقل القابيلي وتفتيتها، ومن جهة ثانية أن هذا العمل يأتي في سياق بيان جهود د. طه عبد الرحمن العلمية في تشخيص علل ظاهرة العنف، وكشف هيكلها الفارغ من الحجة البالغة، بآليات منطقية استدلالية، ومن جهة ثالثة للتعريف بمساهمة المناطقة التداول العربي الإسلامي في تخليق العمل التدليلي من خلال وضع ضوابط أخلاقية تضبط بها المغالطات، أو أشباه الحقائق.

3 - في مفهوم «العقل القابيلي»: العقل القابيلي نسبة إلى قابيل، ابن سيدنا آدم عليه السلام، وهو العقل المتسلط، العنيفُ؛ فكما سفك قابيل دم أخيه هابيل بغير حق، كذلك يفعل العقل القابيلي، يغالط الناس ويدعو إلى سفك دمائهم.

والفلسفة الائتمانية، كما وضع أسسها طه عبد الرحمن، إنما تقتحم فضاء العقل القابيلي، بهدف كشف مغالطاته، فتنظر في إمكانية زوال العنف عنه، أو على الأقل، أن يخفّ، عسى أن يتوقف إيمان بعض

إنّ المتتبع للمسير الفكري للفيلسوف طه عبد الرحمن، لا بد وأن يقف عند مجموعة من التأملات، التي بدون شك، إن لم تكن دافعاً قوياً تجعله يُعيد النظر في جملة من المُسَلمات أو الأحكام المسبقة في أنموذج معرفي فلسفي مُبدع، فهي حتماً ستحدث خلخة في بنياته الدوغمائية أو الفكرانية [الإيديولوجية] إن آجلاً أو عاجلاً.

بسطاء العقل بهم، ويتوقف معه مسلسل المهالك التي تتوالى على أبناء آدم عليه السلام. ولكي تقوم بذلك فقد «تصورت عالماً مثالياً لا عنف فيه، عسى أن يسترشد بقيمه ومعانيه في تلطيف الواقع، متوسلة في ذلك بمفاهيم ومعان ضاربة جذورها في روح الثقافة الإسلامية والتجربة الإنسانية» (6). هذا العالم يطلق عليه طه اسم «العالم الهابيلي» نسبة لهابيل الابن الثاني لسيدنا آدم عليه السلام. فكيف تناولت الفلسفة الائتمانية المغالطات المنطقية للعقل القابيلي؟

في مغالطات القابيلية بنظر الفلسفة الائتمانية:

وأما وقد أصبح العنف، منتشراً في العالم أكثر من ذي قبل، فقد دعى ذلك طه عبد الرحمن إلى مقاربة فلسفية ائتمانية لمعالجته، فما هي معالمها الفكرية الكبرى؟

4. مغالطة الأوامر الشرعية: يقصدٌ بها توظيف النصوص الدينية، التي تبين أوامر الحق سبحانه، كدعامة لشرعنة للعنف.

1.4 هذه المغالطة، تعتبر من أخطر ما يمكنُ أن يقف عنده الدارس في فحصه العقلانية القابيلية؛ إذ هو يفضل المقاربة الأمرية - كما يفهمها- في معالجة ظاهرة العنف. من ثمّ، ضيع على الإنسانية سنين عدداً من الإصلاح والتعارف والتراحم؛ إذ نظر إلى العنف من زاوية أمرية لحظية، لا تعرفُ في ذلك إلا التوسل بآلياتها الجامدة على النصوص. والحال، لا يمكن أن تكون الجماعة التي تأخذ بالمنازعة الحوارية إلا جماعة ديمقراطية، ولا رأي نـحمل عليه الغير بالقوة، ولو كان رأي الجماعة الصالحة! أما الجماعة التي تأخذ بالمنازعة الأمرية فلا يمكنُ أن تكون إلاّ جماعة متسلطة وبعيدة عن العمل الديمقراطي، وإن ادّعت خلاف ذلك.

من ثمّ، كانت من جملة القضايا التي رسخها طه عبد الرحمن في جلّ كتبه، بيان حقيقة الحوار والاختلاف، ودورهما في تحقيق السلام وبناء الإنسان، موضحاً في الآن نفسه اتصالهما الذي يمهد لمشروعية حق العرب في اختلافهم الفلسفي، لأن المقلّد من السهل عليه أن يعنّف معتقداً أنّه يسالم الناس. وهذه مفارقة متى علمنا أن المقلّد يسلّم قياد عقله للغير، سواء كان في الزمن السالف أو في الزمن المعاصر، وكلاهما خارج من مجالنا التداولي العربي الاسلامي المعاصر، وشرطه في بناء المشترك الإنساني.

2.4 إنّ دعوة طه إلى حق الاختلاف، لا تجعله يتردد في المناداة بحاجة الأمم جميعا إلى دخولها في علاقات حوارية بعضها مع البعـض؛ فالاختلاف يوجب الحوار، والحوار إنما هو تواصل السؤال المسؤول. وفي ذلك حياة للجميع، بينهما غياب الحوار يعني مما يعنيه حضور العنف، كـ«إيذاء مبني على الجهل المُلكي والملكوتي ومفض إلى الظلم المُلكي والمَلَكوتي»، والعنيفُ هو «الإنسانُ المؤذي الجهول الظلوم» (7).

والغريب أن النموذج التدييني الذي لجأت إليه المقاربة الأمرية في (محاربة العنف)- كما يتداول في وسائل الإعلام - هو نموذج غارق في فهم تقليدي لنصوص الشريعة السمحة، يطلق عليه الفيلسوف طه عبد الرحمن اسم «النموذج الأمري في الصورة التقليدية»؛ من ثم سقوطه في مغالطات جمّدت النص، وجعلت من المخاطبين كائنات هي الأخرى جامدة تقليدانية فكرياً، وهو تقليدي لأنه في تعامله مع العنيف أو مع ظاهرة العنف بصفة عامة يستحضر «أولوية الامتثال للأوامر» في جانبها القانوني

التشريعي، ويغيب تماماً مقاصدها «الأخلاقية» السنية، أو إن شئت قلت القيم الروحية الدينية التي تحملها الأوامر متمثلة أساساً في معرفة الآمر، الله جلّ جلاله.

وقد رسخ التعامل بهذا النموذج لزمن طويل، ورغم أن طه لا يحدد البدايات الأولى لهذا الزمن لكن يمكن أن نقول بكثير من الثقة أنها بدايات تشكلت منذ وفاة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلّم. والمثير للانتباه أن التاريخ تقدم، فقامت في الناس ثورات علمية، وطار في الناس نماذج صالحة، وبلغ العلم بالكون غاياته القصوى...لكن تعاملنا مع العنيف بقي كما كان، بل في كلّ عصر إلا ويزيد توحشاً عن سابقه، وتشدداً واهماً في العمل به.

ومعلوم «أن العلاقة الأمرية علاقة تسلطية بامتياز، إذ لا تدع للمأمور خياراً، ولا حواراً، فتعاقبت أجيال لا تعرف أن تختار ولا تترك من يختار، ولا تعرف أن تحاور ولا تترك من يحاور، حتى ورث الجيل المعاصر «نفسية بلا خِيرة» و«عقلية بلا سَعة» في «مجتمع أمري كله». ص:71-70.

من ثمّ، علينا تعلم نموذج لغة التواصل مع العنيف، بعيدة كل البعد عن الأوامر والتسلط، وإلاّ سنكون أمام عنف آخر مضاد للعنف الأوّل، فنسقط بذلك في ظلمه وجهله وتسيّده وتربّبه، ومنازعة الحق، جلّ جلاله، في اسمه «الجبّار»! فما شكل هذه اللغة؟ وما طبيعتها؟ وما نظرها الفلسفي الائتماني كما يقترحه طه عبد الرحمن؟

3.4 إنّ طه عبد الرحمن يطلق على هذه اللغة اسم «اللغة الروحية»، المستمدة من الأنموذج الشاهدي المؤسس على «أولوية القيم الأخلاقية»؛ أي أن تكون مشهودة في سلوكه، و«أولوية معرفة الله»؛ أي أن يستحضر مشاهدة الله له. مما يجعله موصولا بميثاق الإشهاد الملكوتي (8) وميثاق الائتمان (9). لا أن يغرق في الغياب والغفلة وفصل اعتقاده عن اعتقاد غيره، وشحذ شهوة التملك (10)، وضيّق سبل الاتفاق والوحدة في الاعتقاد، فتشدّد، بعدما قلت قدرته على التَّخلُّق العقلي بسبب عدم الارتقاء بجهد قراءة النص، وغضِب بسبب عدم الارتقاء بجهد قراءة الواقع، وبالتالي لا يحضر إلاّ مع سلطته وتجبره وتربُّبِه (إدعاء الربوبية ومنافسة الرّب في ربوبيته) في عالم المُلك.

وهذه رؤية فلسفية ائتمانية طاهائية لاَحِبة، طريقها واسعة، من سلكها أمن العثار.

5.4 الكلام حوار واختلاف: سبق لطه أن بيّن حقيقة الحوار والاختلاف، من خلال سلوكه مسلكاً قائماً على التفكّر في أصول المفاهيم وماهياتها الدلالية؛ إذ بيّنُ أنّ الأصل في الكلام هـو الحـوار؛ فـالكلام لا يكون إلا بين اثنين فردين أو جماعتين أو قومين (المتكلم والمتكلم معه). ويرجع طه في تحديده لهذا الأصل الحواري للكلام إلى اللسان العربي، إذ هناك لفظ قريب للكلام وهو الخطاب. وليس للمرء أن يقول إنه يخاطب/ يتكلم مع نفسه، لأنه في حالات الكلام النفسي فالمرء يتصرف وكأنه ذاتان متمايزتان فيما بينهما مجازاً!

وإذا كان الأصل في الكلام هو الحوار، فإن الأصل في الحوار هـو الاختلاف؛ فـلا نتحاور إلا ونحن ضدان متقابلان مختلفان (المدعي والمعترض). يترتب على الحقيقتين السابقتين، أن الكلام يفترض وجـود الجماعة التي تتكون من فردين عاقلين أو أكثر، علاوة على أن الحوار يقتضـي وجـود المنازعـة، لا وجود الموافقة، كما هو حال النزاعات المشهورة بين الشيعة والسنة! لكن: كيف يجوز عـقلا أن يجتمع في الحوار

مقـتضـى الجماعة والمـنازعة؟

إذا ما اعتبرنا الأمر يتوقف على الحل الصوري، فيفترض التسليم بمبدأ بطلان الجمع بين المتعارضين، كما يفترض ثبوت التعارض بين المنازعة والجماعة في الممارسة الحوارية والتشكيك فيـه. لذلك، يقول طه عبد الرحمن: «ينبغي أن نبين كيف أن اجتماع المنازعة والجماعة في الحوار ليس أمراً محالاً ولا مردوداً وإنما هو أمر ممكن ومقبول معاً» (11).

ولتوضيح ذلك، اختار الفيلسوف طه نوعاً مميزاً من الحوار الاختلافي يسميه علماء المسلمين بـ»المناظرة» ويسميه العلماء المعاصرين بـ»الحوار النقدي»، وعرفه على النحو التالي: «الحوار النقدي هو الحوار الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات- أو قل الاعتراضات- التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي – أو دعوى- الآخـر بأدلة معـقـولة ومقبولة عندهما معاً» (12).

وفي تفكيك طه عبد الرحمن لأصول الحوار والاختلاف ربط ذلك أيضاً بالعنف، مميزاً في العنف الممكن حصوله في الحوار بين نوعين اثنين، هما:

ـ العنف الأشد أو القمع؛ فحيث لا يوجد البرهان، لا يوجد إلا السلطان، وحيث لا يوجد الحوار لا يمكن أن يوجد إلا الحصار.

ـ العنـف الأخـف أو الحسم، واللجوء إلى طرف ثالث أو الحل الوسط أو إجراء القرعة.

أما المنازعة فهي التي تلجأ إلى العنف قمعاً وحسماً، لأن المعنف إما سيهلك أو ينشق أو يتآمـر، مما يتسبب في خلخلة الجماعة. أما المنازعة التي تنبني عليها الاختلاف، فإنها توافق الجماعة كل الموافقة وتقويها أيما تقوية.

لذلك، فإن المنازعة التي تضاد الجماعة وتضرها هي التنازع الخلافي الذي يكون في الآراء التحكُّمية المبنية على التقليد أو التشهي في الآراء. أما التنازع الاختلافي فإنـه يوافـق الجماعة وينفعها.

كما أنّ المنازعة التي تضاد الجماعة هي المنازعة التي تنبني على التفرقة التي تكون أسبابها الانشقاق في الصفوف، وانتفاء المساواة بين الأفراد. أما المنازعة الاختلافية، فتخدم الجماعة وتلائمها، لأنها تقوم على المساواة في الحقوق والواجبات بين أفرادها، وعلى مقتضى طلب جمعهم على الرأي الصائب من آرائهم.

من هنا لا يمكن أن تكون الجماعة التي تأخذ بالمنازعة الحوارية إلا جماعة ديمقراطية صريحة.

ويُقسّم طه الضوابط الصارفة لآفة العنف إلى ثلاثة ضوابط، وهي:

• ضابط حرية الرأي وحرية النقد؛ أي لا يجوز منع أحد المتكلمين من أن يرى رأياً، ولا يمنع غيره من أن يوجه إلى هذا الرأي نقداً.

• ضابط الحقائق المشتركة؛ بمعنى أن الرأي يثبت بالبناء وعلى المعارف والأحكام المشتركة (وهنا تأتي صعوبة البحث أو الاجتهاد في إثبات الرأي).

• ضابط قواعد الاستدلال؛ أي أن الرأي يثبت بالتوسل بقواعد الاستدلال المشتركة.

أما الضوابط الصارفة لآفـة الخلاف، فيقسمها إلى ثلاثة هي الأخرى:

• ضابط واجب الإثبات؛ بمعنى أن الآراء يجب أن تكون بدلائل مثبتة ومقبولة.

• ضابط الإثبات الأنسب؛ بمعنى أن الإثبات يجب أن يكون ملائما للرأي المثبت بأنسب دليل ممكـن.

• ضابط الاعتراض الأنسب؛ بمعنى يجب أن يكون الانتقاد ملائماً للرأي المنتقد على أنسب وجه ممكن.

أما الضوابط الصارفة لآفة الفرقة، فيقسمها إلى ثلاثة أيضاً، وهي:

• ضابط إحكام العبارة؛ إذ ينبغي اجتناب آفات التعبير والتأويل، في مقابل طلب الإحكام في صياغة القول، وتحديد معانيـه لتجنب سوء الفهـم.

• ضابط استقامة السلوك؛ ومقتضاه اجتناب آفات السلوك، وسوء العمل، والتعامل.

• ضابط قبول الصواب؛ ومقتضاه اجتناب المعاندة وقبول النتيجة كائنة ما كانت.

والحكمة من كل هذه الضوابط، أنـه لا مشروعية للتعصب في الرأي ولو كثر عدد المتحاورين، ولا رأي نحمل عليه الغير بالقوة، ولو كان رأي الجماعة الصالحة!

خلاصة القول، إن بنية الكلام عند طه حوارية، وبنية الحوار اختلافية، والاختلاف في الرأي يسوّى بالحوار لا بالعنف، ويتسبب في الألفة لا في الفرقة. علاوة على أنه يتقيد حسب الفيلسـوف بضوابط منهجية ومنطقية تصرف عنه العنف والخلاف والفرقة. ووجود الاختلاف في الآراء لا يضر وجود الجماعة بل يكون خير مثبت لهذا الوجود.

لذا، فإن بناء الجماعة الإنسانية في حال الاختلاف أقوى منه في حال غيابه، واتباع منظـور واحد مهيمن على الباقي، لا بقوة البرهان، وإنما بقوة السلطان، لا محالة يؤدي إلى الهلاك!

5. الجهاد ومغالطة الالتباس: يقصد بمغالطة الالتباس الغموض الذي يتضمنه المعنى وتأويلاته.

العنف والجهاد طرفان متضادان؛ لكن العنيف مؤذ جهول ظلوم، لا يلتزم بأخلاقيات المجاهدة التي تتطلب مخالفة شهوة التملك، والجهاد ضد كل الشهوات، وقد فتح على القيم الأخلاقية والمعاني الروحية، أو إن شئت قلت إن العنف ذو طبيعة نفسية، بينما الجهاد ذو طبيعة روحية.

ومن المغالطات السائرة بين الناس القول بأن تاريخ المسلمين قائم على الجهاد؛ فلا يترتب عن هذا القول أن الإسلام دين عنف؛ بل كل ما يترتب عليه هو «ٱلتباس الجهاد بالعنف عند بعض المسلمين؛ إذ أن الفرق بين الجهاد والعنف غاية في الدقة، على الرغم من ظهور التضاد بينهما، لأن الجهل الطي يتصف به العنف يجوز أن يراه بعضهم علماً، إذ يكفي أن لا يرى في إدراك المعاني الملكوتية شرطاً في حصول العلم؛ وكذا الظلم الذي يتصف به يجوز أن يراه عدلا، إذ يكفي أن لا يري في العمل بالخيرات الملكوتية شرطاً في حصول العلم؛ وكذا الظلم الذي يتصف به يجوز أن يراه عدلا، إذ يكفي أن لا يرى في العمل بالخيرات شرطاً في حصول العدل؛ هذا بالنسبة لمن يختار، عن روية، إنكار المعاني والخيرات الملكوتية؛ فمثله قد يأتي من العنف ما شاء، منكِراً أنه عنف أو مقراً بأنه عنف، واصفاً إياه بأوصاف تخرجه من دائرة الجهل والظلم، كأن يصفه بأنه «عنف مشروع» أو «عنف معقول» أو «عنف ضروري» أو حتى «عنف عادل». أما المحاربون المسلمون الذي وقعوا في العنف، فلم تفتهم المعاني والخيرات الملكوتية عن قصد، وإنما فاتهم القيام بشرط الأصل الذي يوصّل إلى هذه المعاني والخيرات، ألا وهو «الرّوح»! فالتبس عليهم الأمر، فخاضوا الحرب، ظانين أنهم يخوضونها بنوايا روحية، والحق أنهم كانوا يخوضونها بنوايا نفسة» (13). وهنا فرق دقيق جليل يقترحه المؤلف، ما بين النية الروحية التي يكون قصدها السمو بالخلق والقيم الجمالية والجليلة والبهية، وبين النية النفسية التي لا تزيد صاحبها إلاّ قسوة وأنانية وقبحاً.

ألم تر ما يتركه المتطرف العنيف من ورائه من دمار وخراب في الديار والزرع والأرض والبشر!، ومقدار الخارب أقوى وأشد.

6 - **مغالطة الدولة شرّ مطلق:** درجت على الألسن، كما شاع عند بعض المفكرين في السياسة، الحديث عن نظام الحكم المطلق في صورة حكم الطاغية وحكم المستبد؛ لكن هذا القول فيه الكثير من المغالطات، منها أن «أنظمة الحكم من العلم والعدل متفاوتة، وكما أنه لا يصح أن نقول بأن هناك «نظام حكم» خيره «مطلق»، فكذلك لا يصح أن نقول بأن هناك « نظام حكم » شره «مطلق» (14). والدليل عل ذلك سنة التغيير التي تحكم الوجود الإنساني؛ فالمستبد يحمل أسباب خروجه منه، والعكس صحيح.

لذلك، كان من أسباب اليأس المؤدي مباشرة إلى العنف، غياب الفهم السليم لسنة التغيير؛ إذ المستبد مبتلى حتى يخرج من استبداده، والعادل قد يقصدُ الاستبداد مكراً به. فذلك فالحكيم لا ييأس من الخروج من الاستبداد لأن في ذلك مخالفة للسنة الكونية، وواجب عليه أن يستشف بعقله غايات العواقب، فيعلمُ ما تأوول به الحالات في استدبارها. أو لطلب طرق أخرى غير عنيفة تعيد العدل والعلم وتدفع الظلم والجهل.

7 - **مغالطة «التغيير العميق»:** طريقة أخرى يفكر بها العقل القابيلي، وهي لجوءه إلى مغالطة «التغيير العميق»، لأنه قاس التغيير من جنس التغيير الذي يقوم به النظام؛ من ثم ٱدعى أن الواجب هو التغيير في العمق وهو الذي يورث القوة التي تصبغه بالعنف.

والحال أنه لا تغيير أعمق من تجديد أخلاق الإنسان، بينا تغيير النظام سطحيّ لأنه يجدد شرعية المواطنة وقانونيتها، وشتان بين التغيير في الأخلاق، والتغيير إلى القانونية؛ لأن الأول معنوي، بينما الثاني ظاهري ٱنضباطي.

من ثم، فإن «الخارج عن السلطة، متى طلب التغيير، فواجبه أن يتصدى لعمق الإنسان، بينما الداخل فيها، فتغييره لا يتعدى سطح المواطن؛ لكن هيهات أن يهتدي العنيف إلى هذا الطريق!» (15).

8 - **مغالطة «الشهادة»:** يبذل العنيف قصارى جهده من أجل إغراء الشباب بنيته المشوبة، ووعود جازمة بدخول أعظم الجنان والتمتع بأجمل الحور من النساء، فيصّور لهم بمجرد موتهم سيكونون في أعلى عليين.

والحال أن موت العنيف نفسي، وعنفه يخرج إلى نقيض ما تخرج إليه قوة الموت عند المجاهد، لأن العنيف لا يقصد بموته التحقق بتوحيد ذات الحق سبحانه، وإنا إثبات الذات بإعدامها! لسابق تأثره بالدعاية السابقة، إما بشكل مباشر بواسطة لقاءات مختلفة، أو شكل غير مباشر بواسطة مواقع التواصل الاجتماعي الافتراضية.

وكيف يكون الاستشهاد ٱستشهاداً والعنيف يقصد المساجد التي يذكر فيها ٱسم الله مكاناً لقتل نفسه!

قبل الخاتمة، الرحمة منبع الوجود!

إن الأفق الائتماني، الذي يدعو إليه طه عبد الرحمن، في ٱستشكال قضايا العنف وفحص الأطاريح الناظرة فيه، لا نجده في كتاب «سؤال العنف» فقط، وإنما الكتاب يعدُّ حلقة في سلسلة كتب ناظرة نظرة

تخليقية/ ملكوتية في فلسفة الجمال التي يصلُ إليها الناظر من خلال تدبّره الأكوان، وتفكّره في العلاقات الناظمة لتبدّل الوجود وتغيّره، وفي ارتقاء الموجودات العاقلة في مراتب العقل المتفكّر، أو النظر في علاقات الكائنات بعضها ببعض من جهة، أو علاقات الأمم فيما بينها من جهة ثانية؛ فسواء تعلق الأمر بعلاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، أو في علاقة الإنسان بالطبيعة، فإن لطه مساهمات في النظر الائتماني فيها، بل الإشارة إلى أنّ الفلسفة الأخلاقية عند طه قائمة أيضاً على النظر في الخلايا الجدعية بين إرادة الخلود ومحنة الجنين (16)، استكشافاً لأفق قانون الواجبات الذي يجري على علاقة الولد بأمه، مع العلم أن هـذه العلاقة تقارب في نظر طه علاقة الإنسان بالطبيعة من جهة أخرى، باعتبارها الأنموذج الأمثل لصلة الرحم، فكما تكون الأم أقرب قريب لولدها فكذلك الطبيعة أقرب إلى الإنسان؛ إذ ما دام ليس في الكون موجود لا يحتاج إلى دفع شيء عنه أو جلبه إليه، بل ما من حركة أو سكنة لموجود، كائنا ما كان، إلا وجبت أن تكون رحمة يتجلى بها الرحمان عليه؛ وبالتالي فإن علاقة الإنسان بالطبيعة (17) يجب أن تكون علاقة رحمة فهي الأصل في كل شيء؛ فأنا موجود، لأني مرحوم.

وسؤال آخر مثل لم كان ثمة وجود ولم يكن عدم؟ جوابه هو أن الرحمة سابقة؛ فلولا الرحمة، لما وجد شيء (يذكر) (18).

كما أن صاحب «سؤال الأخلاق» لا يتوقف عند الحديث أن الرحمة تختص بأولئك الذين لحقهم ضرر، فهـذا غير صحيح تماماً: فالرحماء لا يكتفون بصرف الأذى عن المضرورين، بل يتعدونه إلى إيصال المنافع إلى أولئك الذين لا يتعرضون لضرر ملحوظ، بل قد يكونون سالمين راضين؛ ومن هنا، فالرحمة حسب طه تتجاوز الإسعاف بالحاجات إلى الانتماء للقدرات، أي أنها تتسع لما يدخل في باب زيادة الخير والتنمية والتقدم؛ هكذا نفهم كيف تكون الرحمة أساس بنيوي لكل تحضر إنساني وتقدم اقتصادي وتنمية لمكارم الأخلاق لدى الإنسان في معاملته وتعامله مع جميع الكائنات، فالرحمة لا تتعلق فقط بالإنسان وحده؛ فما يزيد من المنفعة والخير والتنمية والتقدم ليس الإنسان فحسب، بل كل تلك الأهداف تتعلق بأشياء أخرى تحيط بها الطبيعة، وإذا فسدت الطبيعة ودمرت لا خير ولا تنمية ولا تقدم للبشرية. فكما أننا نرحم بني جنسنا، فأيضاً يجب أن نرحم الأشياء التي من حولنا؛ ورحمتنا لها كما يقول طه كرحمتنا للإنسان، نوعاً وقدراً، إذ ندفع عنها هي الأخرى الشرور ونجلب لها الخيرات، حتى نحفظ كيانها ونضمن بقاءها؛ من سائر تلك الأشياء كما قلنا الطبيعة التي تجملها والبيئة التي نقصدها هنا.

والغريب أن هـذه الأشياء لا تقف عند حد تلقي الرحمة منا، بل إنها لا تنفك تبادلنا هذه الرحمة، هذا إذا لم تبق رحمتها رحمتنا، فهل من رحمة أسبق من أن يحتضن واحد منها ـ وهو هذه الأرض الأم ـ وجودنا ولما نحصل الوعي بهـذا الوجود، إذ نكون ما زلنا في غيب الأرحام!

موت العنيف نفسي، وعنفه يخرج إلى نقيض ما تخرج إليه قوة الموت عند المجاهد، لأن العنيف لا يقصد بموته التحقق بتوحيد ذات الحق سبحانه، وإنا إثبات الذات بإعدامها! لسابق تأثره بالدعاية السابقة، إما بشكل مباشر بواسطة لقاءات مختلفة، أو شكل غير مباشر.

خاتمة وآفاق:

إنّ المتتبع للمسير الفكري للفيلسوف طه عبد الرحمن، لا بد وأن يقف عند مجموعة من التأملات، التي بدون شك، إن لم تكن دافعاً قوياً تجعله يعيد النظر في جملة من المسلمات أو الأحكام المسبقة في أنموذج معرفي فلسفي مبدع، فهي حتماً ستحدث خلخة في بنياته الدوغمائية أو الفكرانية [الإيديولوجية] إن آجلاً أو عاجلاً، لينصرف بعد ذلك إلى النقد المعرفي العلمي بمفهومه الرحب، أو إن شئت قلت النقد المبدع! (19)

وإذا كان البحث قد توقف في هذه المناسبة عند ذكر المغالطات التي يلجأ إليها العقل القابيلي لتبرير مشروعية العنف، بما يناسب المقام والحال، فإن كتاب ‹سؤال العنف›، أو بالأحرى المشروع الفلسفي لطه، لا يمكنُ حصره في مقالة واحدة. لذلك نحرص في مناسبة مقبلة أن ننظر في الآليات التي يدافع بها الرجل عن «الشاهدية» كأنموذج حق يخرجنا من دائرة العقل القابيلي.

الهوامـــش :

1 - على هامش المحاضرة التي ألقاها الدكتور طه عبد الرحمن بكلية أصول الدين بتطاون العامرة بالمملكة المغربية، تحت عنوان الأوامر الإلهية والفلسفة الائتمانية، يوم الخميس 30 مارس 2017 بحضور رئيس جامعة عبد المالك السعدي د. حذيفة أمزيان، وعميد كلية أصول الدين د. محمد الفقير التمسماني، ونائبه د. محمد الشنتوف، بترأس الجلسة د. تاج الدين الحسيني. وبحضور رئاسة الشعب والأساتيذ، وجمع غفير من طلبة العلم والباحثين- أجرى الفيلسوف طه عبد الرحمن بمعية رئاسة شعبة الفلسفة والفكر الإسلامي برئاسة د. أحمد مونة، أستاذ المنطق وأصول الدين ورفقة ثلة من أساتيذ الكلية د. رضوان مرحوم، د. أحمد الفراك، د. يوسف بلمهدي..إلخ، لقاءً خاصاً مع طلبة الدكتوراه دام قرابة ساعات أربع؛ تحدث فيها الفيلسوف في مواضيع متنوعة، فلسفية ومنطقية ولسانية، وقد صرّح في غير ما مرة رداً على الأسئلة التي كانت تطرح عليه من قبل الباحثين في مراكز الدكتوراه بالكلية، أنه إنسان لا يحب العنف، كما دافع عن الحوار منذ أكثر من أربعين سنة، بل أكثر من ذلك، أن قد اقترح على دار نشر عربية معروفة الإشراف على سلسلة كتب تفصل الكلام في فلسفة الحوار ومنطقه، لكن دون جدوى. يمكن مراجعة التقرير العلمي المفصل للمحاضرة التي ألقاها طه عبد الرحمن في العدد السابق لمجلة "أفكار" [عدد أبريل 2017]، وصدر في عدة منابر ورقية ورقمية.

2 - ألم يقل إيمانويل كانط، فيلسوف الأنوار في ألمانيا خلال القرن 19، جواباً عن سؤال ما الأنوار ؟، إذ قال: أجرأ على استخدام عقلك الخاص.. هذا هو التنوير".

3 - يعتبر أرسطو أشهر الفلاسفة الأوائل الذين نظَّروا في موضوع السفسطات، وذلك من خلال مدونته "الأورغانون" التي تضمنت رسالة في 'السفسطة'. أنظر: ابن رشد، تلخيص السفسطات، تحقيق سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1973. وإن كان المنطق المعاصر يهتم بدراسة المغالطات فليس ذلك من باب التقليد للمعلم الأول وإنما من باب المعرفة الواسع، خاصة فيما يتعلق بمعرفة مبادئ الاستدلال الصحيح، وكأن دراسة المغالطة تجعلنا نتجنبها في تفاعلنا الحواري-التعارفي، من أجل مجتمع سلمي ترتقي فيه قيم الإحسان والجمال والتراحم.

4 - The Cambridge Dictionary of Philosophy. Cambridge University Press, 1995, p. 376

ويشير د. عادل مصطفى إلى أنّ مبحث المغالطات المنطقية مبحث جديد نشأ رغبة في إيجاد سبل لتحليل الاستدلال العادي وتقييمه، سبل يمكن أن تندرج كجزء من التعليم العام، ويمكن أن ترشد تفكير الناس وترتقي بالمناقشات والمساجلات اليومية [..] خاصة وأن الحجة تأتي دائما ممتزجة بلحم اللغة ودمائها، متلفعة بانفعالات الناس وأعرافهم، مورَّبة بتضاريس الواقع، وبشؤون الناس شجونها. أنظر كتاب، المغالطات المنطقية، فصول في المنطق غير الصوري، تأليف د. عادل مصطفى، رؤية، القاهرة، ط

1،2013. ص:09. 10.13.

5 - د. حمو النقاري، في منطق بور رواyal، ص:94.

6 - طه عبد الرحمن، سؤال العنف، ص:12.

7 - سؤال العنف، ص:95.

8 - إشارة إلى قول الله تعالى: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ من بَنِي آدَمَ من ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ". (الأعراف: 172). فتفكّر!

9 - إشارة إلى قول الله تعالى: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا". (الأحزاب: 72). فتدبّر!

10 - شحَذ شهوة التملك بمعنى جعلها حادّة كالسّنان؛ ولا يمكنُ أن يصير الشحذ إلاّ إذا قويت شهوة التّملّك، وبلغت مبلغها الشرس من الإنسان المعاصر، ثم بعد ذلك تأتي عملية الشحذ؛ وأنظر إلى الإنسان في الأسواق والمحلات التجارية، أو لعلك تتأملهم في الأماكن العمومية، أو ربما يقودك القدر إلى مناسبات يكثر فيها اللقاء بالناس، فلا شيء يعلو فوق ثقافة الاستهلاك، وتملك الأشياء، ومجارات الموضة، والجري وراء الموائد السريعة صحيح، أنّ لكل مواطن الحق في أن يعيش حياته كيف يشاء، لكن.!لماذا لا نتعامل مع الظاهرة بعمق جديّ وأوسع ؟.إنّ شهوة التملك تكبر، أو قل تتوحش كلما كان نصيب صاحبها من السلطة كبيراً، ونصيبه من التخلّق قليلاً، لا أقول العلم، لأنه بطريقة أو بأخرى يجلب التخلق، فلا علم بدون تخلق، والمتخلق بالضرورة له علم! وأنظر إلى تاريخ الحروب، ففي جوهرها صراع بين الشهوات وشحذ لها من خلال التفكير في الجواب لهذا السؤال القابيلي: من يتملّك العالم؟ وكأن رغبته في التملك كبرت بالموازاة مع مركزه السياسي. من فضائل التربية الروحية أنّ السالك يدخل في رياضات حتى يتغلب على شهواته ويقهرها. فيصير لا شيء أكبر من الله. وتلكم - ربما- من حقائق كلمة: الله أكبر! التي غابت عن كثير من الذين يرددونها، ثم يقتلون الناس، سعياً وراء شهواتهم.

11 - الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص:32.

12 - نفسه، ص: 33.

13 - سؤال العنف، ص: 101-100.

14 - نفسه، ص: 115.

15 - نفسه، ص: 120.

16 - أنظر طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 2012، الفصل الثامن.

17 - إن الحلول المقترحة لتجاوز المخاطر التي تهدد سلامة البيئة والإنسان لا يمكن أن تتجسد بمجملها في العقل الأداتي، أو العقل العلمي، لأن وكلاهما يتصفان ببرودة الأحاسيس والمشاعر وفراغ العاطفة وانسلاخ الوجدان؛ فرابط الصلة بين الإنسان والطبيعة ـ بيئته الأولى والأخيرة هـو الرحمة؛ فبقدر ما تمارس الرحمة بين الناس والطبيعة بقدر ما نقترب إلى السعادة! والقضية بعيدة هنا عن العداء للعقلانية، لكن حسبي أن أؤكد أن العقلانية المجردة من الرحمة ـ العقلانية الأداتية على الخصوص ـ والتي تتعامل مع الإنسان كآلة ومع الطبيعة كـ"دولاب" ملابس.. عقلانية باردة؛ لهذا فكارثتنا أخلاقية مع الطبيعة قبل أن تكون شيئًا آخر!

18 - تأمل تفاصيل هذا النظر في كتاب طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 2006، الفصل السادس.

19 - في غير ما مناسبة في مشروع طه الفلسفي يؤكد طه أن عوائق الإبداع الفلسفي تكمن في التقليد والتبعية.. والأمة لا تكون أمة بحق حتى ترتقي بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به وأن استشكال القضايا والمفاهيم هما المدخل الأساسي لبعث الحياة في الفلسفة. وأن السؤال الفلسفي هو سؤال مسؤول. وأن حصول تجديد الفكر الديني تتوقف على التقدير السليم لأبعاد الحقيقة الدينية. وأنّ اللغة التي يتكلمها الفيلسوف لها آثار واضحة في مذهبه الفكري والعقدي. وأن الكتابات الفلسفية العربية لم تألف بعد! وأنّ الاقتناع عند متفلسفة العرب المعاصرين بضرورة تحصيل تكوين كاف في المنطقيات وغيرها.

المراجع:

1 - طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.

2 - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، البيضاء، الطبعة الأولى، 2002.

3 - طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 2012.

4 - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 2006.

5 - عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، فصول في المنطق غير الصوري، دار النشر رؤية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013.

6 - د.حمو النقاري، في منطق بور رواyal.

a f k a r

ترجمات

كيف نتفلسف في إفريقيا؟ *

سليمان بشير ديان // ترجمة وتقديم: **حمادي أنوار** *hamadi.anouar@gmail.com* // المغرب

تقديم:

لا شك أن سؤال ‹‹كيف نتفلسف؟›› ‹‹Comment Philosopher؟›› ليس بالسؤال الجديد الذي يطرح لأول مرة؛ إنه سؤال جديد وقديم في الآن نفسه. سؤال طُرح منذ البدايات الأولى لفعل التفلسف، وأُعيدَ طرحه خلال جميع محطات تاريخ الفلسفة. إنه سؤال عميق وكوني أكبر من أن يُختزل في طرحه بإزاء حضارة أو شعب أو طائفة ما؛ إذ أن الفلسفة كونية وعالمية، ولعل التفلسف أكثر كونية وعالمية من الفلسفة نفسها، لأنه فعل عقلي وتأملي وتفكري بعيد عن كل المضامين المعرفية والفكرية التي تزخر بها أية فلسفة، والتي قد تكون أميل إلى حضارة أكثر من أخرى، أما أن تطال الإنسانية جمعاء، فهذا ما لا يختلف عنه كبار الفلاسفة على مر التاريخ.

لقد كان الفيلسوف الألماني ‹‹كانط›› يؤكد أننا لا نتعلم الفلسفة ولكننا نتعلم التفلسف. ويمكننا أن نستنبط من هذا القول العديد من الإشارات والدلالات المهمة؛ فلا فلسفة حقيقية مع التمذهب والطائفية والعرقية والتعصب، كما لا فلسفة حقيقية خاصة بشعب ولا تصلح لغيره من الشعوب. إن الإنسان يبقى إنساناً بغض النظر عن أشكال التمايزات والاختلافات التي تميزه من بني جنسه، إذ لا معيار ولا محك ينفرد به شخص أو شعب أو عرق ينبغي أن نركن إليه في تعريف هذا الكائن الناطق، ومادام الإنسان هو الذي يتفلسف؛ فالفلسفة إنسانية وكونية وعالمية هي الأخرى.

وبالرجوع إلى سؤال ‹‹كيف نتفلسف؟›› لابد أن نؤكد أنه سؤال فلسفي نابع من قلب الفلسفة، فهو ليس مجرد سؤال منهجي حول الطريقة أو المنطق اللذين ينبغي الركون إليهما في عملية التفلسف، بل إنه سؤال يهم جوهر الفلسفة نفسها، وروح التفلسف عينه. إن التساؤل حول الفلسفة أو مساءلتها لا يعني الخروج منها، وإنما الغوص في أعماقها، والانطلاق مما يمثل أساسها. وبالتالي فإنه تساؤل لا يعني فلسفة دون باقي الفلسفات، ولا مسوغ لطرحه بصيغة تخصيصية وحصرية على غرار ما فعل السنغالي «سليمان بشير ديان» قائلاً: ‹‹كيف نتفلسف في إفريقيا؟›› ولعل ما يؤكد صحة ذلك هو انطلاقه من كلمات لفيلسوف آخر ‹‹ ألماني›› هو ‹‹هوسرل›› لكي يحاول الإجابة عن الكيفية التي يمارس بها التفلسف في إفريقيا. وفي هذا تسليم بأن التفلسف، كفعل وممارسة ونشاط فكري وعقلي، لا وطن له، وأن الاختلاف يكون في المواضيع والإشكالات والقضايا التي يتم نهلها تبعاً لمجموعة من الاعتبارات.

رغم ما سبق ذكره من ملاحظات حول سؤال الحكيم سليمان بشير ديان، إلا أنه ينبغي الإشارة إلى أن هناك قيمة وأهمية كبيرتين لسؤاله ذاك، خاصة في ظل غياب وتغييب الفلسفة والفكر والثقافة في إفريقيا عن الساحة العالمية، وما يطالها من تنكر وتجاهل ونسيان. لكن لا يجب أن نذهب، في ذلك، إلى أبعد مما ينبغي، ونسقط فيما سقط فيه البعض من المفكرين الأفارقة، على غرار الشاعر

السينغالي، الآخر، ‹‹ليوبولد سيدار سنغور››، الذي قال في نص مشهور له يحمل عنوان ‹‹Ce que l'homme noir apporte›› المنشور سنة 1937 أن ‹‹الانفعال زنجي كما أن العقل هيليني››. زاعماً أن الثقافة السوداء تستقي قوتها من قربها من الطبيعة، في مقابل تأكيده على بعد الثقافة الأوربية وانقطاعها عنها، وأن الإنسان الإفريقي يميل إلى الحدس، مقابل نزوع الإنسان الأوروبي إلى العقل.

من هذا المنطلق، فإننا نثمن ما يقوم به الفيلسوف السينغالي ‹‹سليمان بشير ديان›› وغيره من الحكماء الأفارقة الآخرون. ففي ذلك تأكيد على أن الإنسان الإفريقي لا يقل شأناً عن باقي الشعوب الأخرى، وأن بمكنته أن يبرع في مجال الفكر والثقافة والفلسفة والعلم على نحو براعته وإجادته في مجالات الفن والرياضة والموسيقى... لكن شريطة ألا يتم ارتكاب نفس الأخطاء التي يقترفها بعض المفكرين والمؤرخين الغربيين، من سليلي النزعة المركزية الغربية؛ ويغدو التفلسف إفريقياً مدفوعاً بدوافع ودواع عرقية وتعصبية، هدفها الانغلاق والتزمت عوض الانفتاح والكونية والإنسانية التي هي جوهر وروح كل فعل تفلسفي.

النص: كيف نفلسف في إفريقيا؟

أريد أن أغامر بتقديم إجابةٍ عن السؤال الذي يجمعنا، وهو كيف نتفلسف في إفريقيا؟ وذلك من خلال كلمات الفيلسوف هوسرل، والقول بأن التفلسف في إفريقيا هو ‹‹البحث عن نقطِ انطلاقنا عن طريق الغوص، بحرية، في الإشكالات نفسها وفي متطلباتها التي توازيها.

أود بداية أن أطبق هذا على مظهرٍ جد مهم للفلسفة في إفريقيا، وهو انشغالها بالهوية. فأن نبحث عن نقط انطلاقنا في الإشكالات نفسها معناهُ عدمُ التوقفِ عن كبح التفكير في التصور الذي تم استرداده دوماً من الدفاع عن الهوية والتشهير بها في وجه القوى الخارجية المرتبطة بنفيها (الإمبريالية بالأمس، والعولمة اليوم)، لكي ننطلق من المآسي والعنف الذي خلقته الهويات في إفريقيا: ورواندا Le Rwanda تفرض علينا هذا الالتفاف إلى الهوية.

لقد تم التساؤل حول ‹‹كيف نفكر بعد أوسكويتز Auschwitz؟›› كيف لا نفكر على نحوٍ مغاير بعد رواندا، وبعد رعب السواطير؛ بمعنى كيف نجهل أن الهوية تقتل؟ كيف لنا، بعد الإبادة الجماعية، أن نساند وندعم الخطاب العاجي مثلاً، الذي نرى فيه، على نحو دوري، ومن جديد في هذه الأيام، أشكالَ الدمارِ العنصرية والكارهة والمعادية للأجانب.

بشير ديان : هكذا أفهم معنى العمل الفلسفي في إفريقيا، ومساهمته في تحمل عناء الخروج من أزمة المعنى. والذي له مظهرٌ أساسي يتمثل في تجويد ثقافة الزمان هذه، حيث يأتي المعنى من المستقبل، الذي سيتمكن، لوحده، من إعطاء معنى لإحياء المبادرة الإفريقية التي تبحث عن تبريرٍ لشعار ‹‹نهضة إفريقية››.

إن المشكلات، الحري بنا أن ننطلق منها، ليست إلا كون الهوية مهددة من طرف قوى خارجية؛ إنها ليست إلا تلك الصراعات السياسية في دارفور Darfour، أو التناقضات الاقتصادية بين أنماط عيش مستوطِنة ومقيمة وأخرى قائمة على الحل والترحال، التي تُتَرجِم، بيسرٍ تام، أزمةَ الهويات في خطاب مغالٍ في التبسيط، وبالتالي محرض بسهولة، ومميت بشكل فظيع ورهيب. إن هذه المشكلات تتمثل في كون الحروب الدينية، اليوم في إفريقيا، أصبحت ممكنةً لدرجة قابليتها لأن تنشب حتى في حرم الجامعات: أتأمل هنا جامعة كينيا هذه، التي يَترُك مسجدُ الطلبة فيها، بشكل منتظم، صدى مجموعة من المواعظ والوصايا المُلهبة والمُؤججة من طرف الإمام، وذلك على ضوء ذنوب إنجيلية، تفيد رجم قِسٍّ كان يعتقد بأنه ينبغي عليه أن يدوس القرآن بقدميه حتى يُعبّر بقوة عن هيجانه الإسلاموفوبي. ومع ذلك نقول بإننا في حرم الجامعة.

في خطابه لسنة 1986 بستوكهولم، قدم فول سوينكا Wole Soyinka رداً على التقديم الذي وضعه هيغل لمحاضراته في فلسفة التاريخ، والذي أنكر فيه على إفريقيا وجودَ تفكيرٍ في الإله باعتباره واحداً ومتعالياً. لقد أكد سوينكا في خطابه، من جهة، أن تحولَ الولد البكر في الجماعات إلى سلفٍ، وأن هذه الصناعة الدائمة للألوهيات في الأديان، في إفريقيا، لا تعني عدمَ وجودِ أي تفكيرٍ في الكائن الأسمى، في ما وراء كل ما هو موجود، وكل ما يستمد منه ماهيته ووجوده. ومن جهة أخرى، وقد أكد على هذه النقطة خصوصاً، وهي أن كون ما هو إلهي أصبح حاضراً حتى في البوادي التقليدية، ومتصلاً بالجماعات، وقد منع الحروب الدينية: فلا معنى لفكرةِ هداية النفس إلى جماعة مختلفة، لأنه لا يتم فرض الأسلاف على أولئك الذين ينحدرون من سلالات أخرى. لقد أراد سوينكا، هنا، أن يرى روح التسامح وهي تنبثق من الأديان التقليدية في إفريقيا، على عكس الأديان التوحيدية؛ اليهودية والمسيحية والإسلام. من الممكن ذلك، لكن دون أن يكون له كبيرُ أثرٍ اليومَ، حيث اختفاءُ الآلهةِ، وحيث أن الصراعاتِ الدينية، في نيجيريا سوينكا مثلاً، التي تُترجم في العديد من الخسائر على مستوى الأرواح البشرية، تجعل الجماعات، التي تشترك في الإيمان بنفس الإله، تتعارض فيما بينها: إله كل من ابراهيم، اسحاق ويعقوب. إن البحث، هنا، عن نقط انطلاقنا من داخل المشكلات نفسها، يعني عدمَ الاقتصارِ على التمسك، على نحو قديم ومغلوط، بما تحتويه الأديان القديمة، وإنما اكتشافُ فلسفةٍ للحوار البينطائفي؛ إسلامي-مسيحي بالأساس.

يتعلق الأمر، في المجموع، بعدم المبالغةِ في مسألة الهوية، ولكن العمل على ذكر مدخلٍ للتنظيم الذي نركن إليه، من أجل إقامة النفوس على الدفاع عن السلام. إنها مهمةُ الفلسفةِ الأخلاقية والسياسية في القارة لتشييد فكر أفريقاني منفتح، متنوع، متعدد، والذي يُدرَك فيه الإخلاصُ للذات كحركة comme mouvement، وأن يكون مؤسساً على التعددية الثقافية والدينية.

يُفيد هذا أن الفلسفة في إفريقيا ستنتدب نفسها لمهمة التفكير في مواطنة تأخذ الإثنية بعين الاعتبار، دون أن تُلْتَقَفَ من طرفها (أي من طرف الإثنية).

إن البحث عن نقط انطلاقنا من داخل المشكلات نفسها، هو من أجل التعامل مع سؤال الهوية لغاية أخرى، وأن يكون هناك انتباهٌ لوجود أزمة في المعنى، تبدو خصوصاً في ظل ارتباكِ شبابٍ

لن نطلب من الفلسفة أكثرَ مما تستطيعُ، خصوصاً عندما يكونُ حلُّ المشكلاتِ كمن يريد احتضان البحر بين ذراعيه. ولكن، مع ذلك، ترجع إليها مهمةُ التفكيرِ في الأزمة الإفريقية على منوال ما قام به هوسرل الذي انبرى لـ «أزمة الإنسانية الأوروبية».

إفريقي غير متناسق، محتشد، تائه، ويتأرجح بين وجهين اثنين للقلق نفسه: بين أشكال التعصب الهوياتي، والنزعة الشكية المثبطة للعزائم. هذا الشباب، هنا، والذي لا ينظر اليوم إلى مستقبله إلا في الخارج وفي الهجرة، قَلِقٌ على المستقبل أكثر من قَلقِه على الهوية، ومنشغلٌ بقلة الانفتاح أكثر من انشغاله بالأصل والجذور.

سوف لن نطلب من الفلسفة أكثرَ مما تستطيعُ، خصوصاً عندما يكونُ حلُّ المشكلاتِ كمن يريد احتضان البحر بين ذراعيه. ولكن، مع ذلك، ترجع إليها مهمةُ التفكيرِ في الأزمة الإفريقية على منوال ما قام به هوسرل الذي انبرى لـ «أزمة الإنسانية الأوربية»؛ باعتبار أن «المتطلبات الموازية» لـِ «المشكلات نفسها» هي عبارة عن فلسفة للزمان تُبرز قيمةَ موقفٍ مستقبلي مؤسس على التصور الذي يفيد أن المعنى يأتي من المستقبل ليُبرمَج على القيام بما هو موجود في الحاضر. حول هذه النقطة بالذات أريد أن أقابل بين فعل الانطلاق من المشكلات، وبين القراءة البسيطة للواقع الذي سيُسَلَّط عليه النظرُ.

إن هذه القراءة، مثلاً، هي التي وجهت الفيلسوف الكيني جون مبيتي John Mbiti، عندما قال بأن الأفارقةَ يفهمون الزمانَ باعتباره تركيباً من الأحداث، عوض اعتباره كإطارٍ أو صيغة حيث تجد هذه الأحداث مكاناً لها. فالزمان هو هذه الأحداث نفسها: والنتيجة هي أن الماضي، ذلك المخزونُ المتراكم من الأحداث، هو البعدُ الأكثر أهمية، والمستقبل هو شبه معدوم، فوحدها أشباهُ الأحداثِ تلك، الموجودة في المستقبل، هي الأشياء التي يجب أن تقع قريباً جداً، وذلك على نحو ضروري مادامت أنها مرحليةٌ كفصول السنة، أو لأن المقدمات موجودةٌ مسبقاً هنا، مقروءةٌ في الحاضر، مثلما يكون الحصاد، في بعض الشهور، مُثبتاً في مرحلة الزرع. لقد كان مبيتي متخوفاً من القدرة على دعم أطروحته حول اللغات الإفريقية، التي تعرض لها، وحول استعمالات الزمن داخل الجماعات التي درسها. ولم يُعنى بما قدمه كتحليل لهذه العناصر، لكي يقتبس منها تلك النظرة إلى العالم التي ستحملها هذه العناصر، والتي سيتمكن، بالمضي صوب نفس النتائج، من تطبيقها على جميع اللغات، وعلى جميع استعمالات الزمان البشرية: وحدها الاستعمالات تجعل كلماتنا مجردة. أما الإتيمولوجيات فهي دائماً ملموسة.

إن الأمر، إذن، لا يتعلقُ بأن نقابلَ بين هذه القراءة الإثنولوجية، وبين قراءةٍ أخرى من الطبيعةِ نفسها لن تقوم إلا بتقديم لغات إفريقيةٍ أخرى، والتي سنقول عنها عكس ما قاله مبيتي حول لغاته هو. بل إن المسألة، بالأحرى، ترتبط بتغيير النظرة، لأننا سنبحث عن نقط الانطلاق في المشكلات نفسها التي توجد هنا، والتي هي مشكلات حول التحكم في المستقبل، وحول ''ثقافة سياسية للزمان''، وأيضاً حول تنمية ما سنسميه، مع الفيلسوف غاستون بيرجي Gaston Berger، «الموقف المتطلع إلى المستقبل»

a f k a r

قراءات

في المجتمعات الإفريقية. إنه زمانٌ متجانس، خطي، منفتح بشكل لانهائي على المستقبل الذي نشير به إلى الغرب في تعارض مع عقليات أخرى ليست، في النهاية، إدراكاً لأية ثقافة خاصة. إنها عبارة عن مثالية رياضية Mathématique حيث أن ترجمتها إلى صورة للزمان، كخطٍّ متصل، تكون بالضبط معاكسةً لما يعنيه موقفٌ موجه صوب اكتشاف ما هو مستقبلي. في مقابل قول مبيتي، فإن مستقبلاً خالياً من الأحداث ليس شرطاً لفكر مستقبلي، إنه انعدام للفكر.

لكي يفهم معنى الموقف المستقبلي، كان بيرجي Berger يحبذ اقتراحَ استعارةٍ حول سيارةٍ منطلقة في طريق في البادية، في ليلةٍ مظلمة، والسائقُ يجهلُ أي شيءٍ. هنا ينبغي للمصابيح أن تكون قويةً، لأن السيارةَ نفسُها، التي تحمل الضوء، هي التي ستُنيرُ الطريقَ، وهي، إذن، التي ستُوجِده: فالسياقة في حاجةٍ، لكي تكون ممكنةً، إلى استباقٍ وتوقع للمنعطفاتِ والمنعرجات الممكنة، في كل لحظةٍ، وفي نفس الوقت الذي نُحكم فيه ونضبِط، باستمرار، التوقعات حول الأساس الذي، بناءً عليه، اتُخِذت القرارات. إن التفكير في الزمان على هذا النحو هو العكسُ تماماً للتفكير فيه في طريق مستقيم وفارغ، وإذا لم تكن له أية صلة بالثقافات، فإنه له كل الصلة بـ ’’ثقافة سياسية للزمان‘‘، وسيكون قد بحث عن نقط الانطلاق داخل المشكلات نفسها.

إن استعارة بيرجي هذه هي أفضل ترجمة لمقولة هوسرل، التي أنتمي إليها أنا أيضاً، للدلالة على معنى المبادرةِ المدعمة بالقدرة على استشراف المستقبل. فعند الركوب، دائماً، في سيارة ذائعة الصيت من نقطة انطلاق معينة، يكون المشكل الذي ينبغي حله هو ما يوجد في الأمام. هكذا أفهم معنى العمل الفلسفي في إفريقيا، ومساهمته في تحمل عناء الخروج من أزمة المعنى. والذي له مظهرٌ أساسي يتمثل في تجويد ثقافة الزمان هذه، حيث يأتي المعنى من المستقبل، الذي سيتمكن، لوحده، من إعطاء معنى لإحياء المبادرة الإفريقية التي تبحث عن تبريرٍ لشعار ’’نهضة إفريقية‘‘.

*** Diagne, Souleymane Bachir (2006) : «Comment Philosopher en Afrique ?», in « Comment Philosopher en Afrique Aujourd’hui ? » Journée de la philosophie à l’UNESCO 2004. Sous la direction de « Moufida Goucha » Chef de Section Sécurité Humaine, Démocratie, Philosophie. Paris.**

«القانون بين القبيلة والأمة والدولة» لنجيب بودربالة

ياسين بوشوار *bouchouaryassine@gmail.com* // باحث في علم الاجتماع،
مركز باحثون للدراسات والأبحاث الاجتماعية، المغرب

حسن اشرواو *achrwaw@gmail.com* // أستاذ مادة الفلسفة،
مركز باحثون للدراسات والأبحاث الاجتماعية، المغرب

ضيف هذا العرض، كتاب صدر في العام 2015 ضمن منشورات أفريقيا الشرق، معنوناً بـ«القانون بين القبيلة والأمة والدولة» من تأليف نجيب بودربالة وتقديم عبد الله حمودي وترجمة وإعداد محمد زرين.

بالنسبة لمؤلف هذا الكتاب نجيب بودربالة، هو من مواليد 1934 بمدينة الرباط بالمغرب، ويعد من الأساتذة الأوائل في شعبة العلوم الإنسانية بمعهد الحسن الثاني للزراعة والبيطرة بالرباط، وهو كذلك باحث اجتماعي وخبير دولي لدى المنظمات الدولية والمغاربية في الأنظمة القانونية والمؤسسات القروية؛ ساهم مع بول باسكون (P. Pascon) في إرساء اللبنات الأولى لسوسيولوجيا القانون لمرحة ما بعد الاستقلال بالمغرب.

تتمحور أعمال نجيب بودربالة بشكل رئيس حول موضوعيين مركزيين: الأول هو علاقة القانون بالمجتمع، والثاني هو علاقة الأنظمة العقارية بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وقد «اهتم بميادين مختلفة (المغرب الكبير، إفريقيا الغربية، افريقيا البحيرات الكبرى، اللاووس، الكارايبي) ليدرس موضوعات القانون القروي، حقوق الإنسان، المجتمع الكولونيالي، السوق العقارية، الإبادة بروندا، التجزئ العقاري، الرشوة، الأخطار الطبيعية، النظام الغابوي... إلخ وهي موضوعات عالجها في مئات المقالات التقارير والدراسات» (ص 15). ويمتد إنتاج بودربالة من سنة 1960 إلى اليوم. وهو مسار بحثي جد غني كان فيه نجيب بودربالة أكثر ارتباطاً بالميدان رفقة مؤسسي السوسيولوجيا بالمغرب بعد الاستقلال، وهذا بطبيعة الحال أهم ما عرف به الباحثين في معهد الحسن الثاني للزراعة والبيطرة بالرباط. لقد كان نجيب بودربالة كذلك يتميز بالتعدد المعرفي، وبالانفتاح على كافة العلوم الاجتماعية، مما ساهم في خلق باحث متميز في حقل سوسيولوجيا القانون، فكان بذلك من أرسى أسس هذا الميدان في المغرب. إن الخصال المميزة لمنهج بودربالة، جعلته كما يقول عبد الله حمودي: «في وضعية إنصات وتفاعل مع الحيوات الهشة والفقيرة لأغلبية الفلاحين، مع مسافة معينة احتفظ بها إزاء التقاليد والأعراف» (ص 11).

إن الأعمال التي يتضمنها هذا الكتاب؛ وهو عبارة عن جمع وتبويب وتنظيم لانتاجات وأبحاث

ودراسات ومقالات الباحث نجيب بودربالة، تستجيب، كما يقول المترجم، «لطلب فعلي عند الباحثين الذين يهتمون أكثر بعلاقة المجتمع بالقانون، وباستراتيجيات الضبط الاجتماعي في بناء المعيار. ذلك أن الرهانات الحاسمة للمجتمع تلعب بقوة في ملعب القانون المطبوع بالصراع الدائم للتأويلات، تلك التمرينات الضرورية لكل إرادة قوة» (ص 17)، «ويُقدم هذا الكتاب للقارئ إمكانيات الاستفادة النظرية والمنهجية من نقاشات ملهمة لازالت لها امتداداتها وتشعباتها ليس فقط في الاختيارات الكبرى، بل أيضا في الحياة اليومية للناس، جماعات وأفراداً» (ص 17).

ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام، القسم الأول معنون بـ»القانون والمجتمع: مساهمات في النقاش». ويضم ثلاثة أبواب، الباب الأول حول اللحظة الماركسية، وهو باب نظري يناقش في ثلاثة أبحاث الطرح الماركسي ويبين نقط الالتقاء ونقط التحفظ أو الرفض فيما يخص العلاقة بين القانون والمجتمع، مع استحضار السياق التاريخي الاجتماعي المغربي، ويعرض لمجموعة من الدراسات أهمها دراسة بسوكانيس (pasaukanis) حول النظرية العامة للقانون والماركسية (باريس 1970). ودراسة جون دوبريز (J. Deprez) المعنونة بـ»تمثلات حول معرفة الظاهرة القانونية بالمغرب» المنشورة ضمن المجلة المغربية للقانون والسياسة (RJPEM) (دجنبر 1976)، وكتاب "مدخل لنقد القانون" لمؤلفه ميشيل ميالي (M. Miaille) (باريس 1976). ويُناقش بودربالة انطلاقاً من هذه الدراسات عدة إشكالات مرتبطة بأسبقية المجتمع للقانون أم العكس؟ هل يتميز الشكل القانوني عن الإيديولوجيا؟ هل المجتمع البورجوازي هو المجتمع الوحيد الذي يعرف القانون؟ ويطرح كذلك قضايا أخرى متعلقة بالتنميط البيداغوجي للقانون، وهي قضايا ابستيمولوجيا القانون والمعرفة القانونية، بل يرجع بنا نجيب بودربالة إلى السؤال: ما القانون أصلا؟ وما علاقته بالعلوم الأخرى؟ أو ليست التقسيمات التي تظهر لنا طبيعية (قانون خاص، قانون عام) هي في الواقع تقسيمات عشوائية؟... الخ.

أما في الباب الثاني للقسم الأول من الكتاب، فقد جاء معنوناً بـ»استخدامات المعرفة الكولونيالية» ويطرح هذا الباب قضايا متعلقة بالإيديولوجيا القانونية الكولونيالية، والمعرفة الكولونيالية حول المغرب مستحضراً العديد من الكولونياليين؛ أمثال ميشو بيلي (E. Michaux-Bellair)، وبَدَهي في هذه الفترة التأسيسية أن يتم الرجوع إلى هذه الدراسات ونقدها، فأغلب المؤسسين للسوسيولوجيا بالمغرب بعد الاستقلال كان همهم الرئيس هو تصفية الإرث الكولونيالي، ونذكر في هذا السياق إسهامات العديد من الباحثين أمثال عبد الكبير الخطيبي، ودعوته إلى اتخاذ مسار النقد المزدوج. ويؤكد بودربالة في هذا الباب أن «الباحث ملزم في دراسته للقانون المغربي المعاصر أن يأخذ بعين

الحلول الوحيدة المقبولة هي تلك القائمة على بذل مزيد من الجهد لصياغة قوانين أكثر انتباهاً لحاجيات المجتمع، وتعديلها حسب القواعد الدستورية حينما لا تعود ملائمة، اللهم إذا كان الأمر يتعلق بإضفاء طابع الشرعية على نظام العشوائية.

الاعتبار مختلف مكونات النظام القانوني المغربي (الشرع، العرف، القانون الفرنسي...) في تمفصلها واشتغالها وتطبيقاتها الملموسة داخل التشكيلة الاجتماعية المغربية» (ص 83)، ويؤكد كذلك على ضرورة الشروع في توثيق تاريخ تكون النظام القانوني المغربي، فالأمر ضروري على حد قوله ما دمنا نبتغي فهم تعقيدات الوضعية الراهنة. وهذا يحتاج إلى تضافر جهود كل مؤرخي القانون والتاريخ الاجتماعي. إن القانون المغربي حسب بودربالة هو قانون «مُرَكب» كالمجتمع نفسه (*)، وبالتالي فإن فهم طبيعة هذا القانون يتوجب ربطه بالمجتمع وبالتاريخ القانوني لهذا المجتمع.

أما الباب الأخير لهذا القسم الأول والموسوم بـ«قانون التنمية وحقوق الإنسان»، فيضم أربعة فصول تناقش العلاقة بين أربعة مفاهيم: مفهوم القانون، العرف، التنمية وحقوق الإنسان. إن هذه المفاهيم التي هيمنت في مرحلة السبعينات والثمانينات، دفعت بالباحث إلى طرح عدة أسئلة حول: كيف يمكن أن نقترح قوانين نافعة وتسير في اتجاه التنمية وتكون قابلة للتطبيق؟ ما العلاقة بين القانون والتنمية؟ وكيف يمكن للقوانين أن تقود كل مشروع تنموي؟ ناقش كذلك إشكالية حقوق الإنسان والنضال السياسي، وإشكالية الكونية والخصوصية في حقوق الإنسان. وينطلق في دراسته من معطيات ميدانية تتعلق أساساً بالقوانين والمشاريع التنموية التي تستهدف تحسين الزراعة ومشاريع الإصلاح الزراعي. إن أبرز ما يسعى بودربالة إلى تأكيده في هذا الباب هو أن «القانون بعيد أن يكون المصدر الوحيد للحق: فالمواطنين يحترمون قواعد أخرى ألفوها وتعودوا عليها أكثر من قوانين الدولة، كالعادات والأعراف المحلية، والتقاليد الدينية... الخ» (ص 159).

وفي القسم الثاني من الكتاب فيناقش العلاقة بين الشريعة والنسق القانوني المغربي. خصص الباب الأول منه لتناول قضايا التغير الاجتماعي والشريعة الإسلامية، وقضية الشريعة واحتكار المشروعية الدينية. لذلك فإن هذا الفصل ــ رغم أن نصوصه ترجع إلى ما بين سنتي 1970 2004 ــ يُركز على العلاقة بين القانون والمجتمع في سياق خاص، وهو سياق الشريعة الإسلامية، ويؤكد منذ مستهل هذه الدراسة أن دراسة الشريعة أمر رهيني، فلم تفقد هذه الأخيرة سلطتها على المجتمع رغم الكم الهائل من القوانين الوضعية التي تم سنها، ويظهر هذا الأمر، في نظر الكاتب، في كل من إيران، باكستان وليبيا، وبذلك فإن مسألة الشريعة ليست ثانوية، بل أساسية وبالتالي لا يمكن تجنبها أثناء دراسة القانون في علاقته بالمجتمع.

أما الباب الثاني من هذا القسم فيعرض النسق القانوني المغربي من خلال البحث في القانون وأنماط حضوره في المجتمع المركب، والبحث عن الكيفية التي يتكون بها نظام قانوني في مجتمع محدد وكيفية اشتغاله،

عبد الله حمودي: «إنني متأكد من أن هذه الخرائطية التي دشنها بودربالة في بعض أعماله؛ وعمقها في دراسته لبعض الحالات؛ ورسم لها، أحياناً، لوحات خلاقة، ستجد من يتممها: وستكون موضوع نقد يستلهم طاقاتها المفهومية ويستحضر انشغالاتها الإنسانية العميقة في تركيبات نظرية غير مسبوقة».

ويركز بودربالة في هذا الفصل بشكل خاص على القانون في القرية المغربية، ويطرح الأسئلة الآتية: من يصدر القانون في البادية المغربية؟ وما هي مصادر القانون المطبق على المجتمع المغربي؟ وبالأخص على الأراضي بالبادية المغربية؟ وهل يوجد بالمغرب قانونا قرويا؟ أو بالأحرى هل تتصف النصوص القانونية المطبقة على المجال القروي بأصالة ما، أم استقلالية معينة، أو خصوصية ما، تجعلنا نتعرف على القانون القروي كتشريع متميز وقائم الذات؟ إن مجمل هذه الأسئلة تشكل صميم اهتمامات سوسيولوجيا القانونية وإن كانت تركز بشكل رئيس على المجال القروي وعلى القانون العقاري؛ ذلك أن لحظة الاستقلال كانت لحظة استرجاع الأراضي، وبالتالي فمن الطبيعي أن يتم الاهتمام في تلك الفترة بالأراضي. يؤكد بودربالة وبول باسكون (بعض دراسات هذا الباب مشتركة بين نجيب بودربالة وبول باسكون) «أن التكوين التاريخي للنظام القانوني المغربي انتهى إلى التعدد القانوني الحالي؛ بحضور ثلاثة مصادر كبرى للقانون والحقوق، هي العرف والشريعة والقانون الوطني الذي تسنه الدولة الحديثة. لا يعتبر هذا التعدد القانوني تعددًا جامدًا، فهو يشتغل في الواقع كنسق متحرك تتفاعل داخله المصادر وتتبادل فيما بينها التأثير والتأثر. ولا تأخذ هذه المصادر نفس القيمة فهي متراتبة فيما بينها بقوة حسب نظام مشروع يفرض على التبادل بينها اتجاهًا ضروريًا» (ص 285 - 286).

ويثير بودربالة في هذا الباب بعض القضايا الجوهرية، أهمها يخص فعالية التشريع، إذ يعتقد أن هذا الأخير يفتقر بشكل كبير إلى الفعالية ولا يطبق أحيانا، والدليل على ذلك هو تفنن المواطنين (يضرب المثل في هذا السياق بالفلاحين انطلاقا من دراسته الميدانية) في البحث عن صيغ ومخارج تمكنهم من رفع الإكراهات القانونية المفروضة عليهم، حيث يقول: «فالطابع الإكراهي سرعان ما يرتد على الدولة نفسها» (ص 282). ويشير كذلك إلى تراتبيات القواعد التي تتحكم في الإنسان المغربي (يتعلق الأمر بتراتبية القوانين في ذهن المؤمنين: القرآن في الأعلى، والعرف مصدر تابع، والقانون في الأسفل)، ولا ينحصر الأمر في تراتبيات المصادر، بل هناك كذلك تباين في قوة التشريعات في مجموع التراب الوطني، وبذلك فإن «كثافة مفعول القانون» كما يقول «تبرز مناطق تعرف ضغطا قانونيا وأخرى ينخفض فيها هذا الضغط» (ص 282).

وقد شكل القسم الأخير بمثابة مقاربة نقدية صرفة للقانون وانفتاحا ودعوة لمقاربة سوسيولوجية للقانون، لاسيما وأنه جاء معنونًا بـ«القانون موضوعا للتفكير»، ويضم هذا القسم نصان يعودان لسنة 2003 و2004. يعرض النص الأول المعنون بـ«أزمة القانون» لحالة القانون بالمغرب (والدول النامية) ويلح على ضرورة انخراط المهتمين بالقانون في بلورة الحلول. ويرى أن المغرب لم يعرف انخراطا لتخصصات القانون في البحث في أزمة هذا الأخير، كما يؤكد أن «الحلول الوحيدة المقبولة هي تلك القائمة على بذل مزيد من الجهد لصياغة قوانين أكثر انتباها لحاجيات المجتمع، وتعديلها حسب القواعد الدستورية حينما لا تعود ملائمة، اللهم إذا كان الأمر يتعلق بإضفاء طابع الشرعية على نظام العشوائية»(ص 306). أما النص الثاني فعبارة عن مقاربة نقدية لإشكالية الضبط القانوني بالمجتمعات المغاربية وهو عبارة عن مشروع بحثي يهدف إلى تحديد الحيز الذي يشغله الضبط عبر القانون في المجتمعات المغاربية مشيراً إلى أن هذه المجتمعات لا تخضع فقط للقانون وإنما كذلك للدين،

الإيديولوجيا، الأخلاق والقوة (العنف الشرعي)، والاجتهاد القضائي، والعادة والعقيدة.

ويضم هذا الكتاب كذلك تصديراً بعديًا للمؤلف، حيث يسترجع فيه السياقات الفطرية والإيديولوجيا لإنتاجه، أخذًا بعين الاعتبار، كما يقول المترجم، «رهانات جيله وانتظاراته، وانتصاراته، وهزائمه، وكذا ما كان عبارة عن حقائق بالنسبة إليه وسرعان ما ستنهار» (ص 21).

وفي الأخير، لا يمكن المجادلة حول الأهمية الفكرية والموضوعية والمنهجية لهذا الكتاب، ورغم ما يمكن أن يقال حول الإطار الزمني والمكاني لهذا الكتاب، فبعض القضايا التي يناقشها تعود إلى مراحل زمنية معينة ومرتبطة بلحظة تاريخية ورهانات مرحلية وتحديات تاريخية، إلا أنه غني فكرياً وموضوعياً ومنهجياً، ويمكن أن نستحضر شهادة الانثروبولوجي عبد الله حمودي، إذ يقول بخصوص هذا الكتاب: «إنني متأكد أن هذا المشروع يستجيب لطلب قوي يصدر عن الطلبة والباحثين؛ وأنه يلبي رغبة أكيدة في استئناف التفكير في القضايا والإشكالات التي عالجتها هذه الدراسات، كما أني متأكد من أن الاستئناف يعني، في حالتنا هذه، إعادة التفكير في الاستعجال الذي يسكن كل هذه القضايا وحركها، بما فيها الأسئلة التي اعتُقِدَ، عن خطأ، أنها تُجوزَت» (ص 5). إنه إذن إرث فكري مؤسس لسوسيولوجيا القانون بالمغرب. يعاد اليوم إحياءه في انتظار أيادي تلتقطه وتنطلق منه وتطوره وتبني عليه لأجل فهم العلاقة بين البنية القانونية والاجتماعية المغربية. ويضيف عبد الله حمودي قائلاً: «إنني متأكد من أن هذه الخرائطية التي دشنها بودربالة في بعض أعماله؛ وعمقها في دراسته لبعض الحالات؛ ورسم لها، أحياناً، لوحات خلاقة، ستجد من يتممها: وستكون موضوع نقد يستلهم طاقاتها المفهومية ويستحضر انشغالاتها الإنسانية العميقة في تركيبات نظرية غير مسبوقة» (ص 12). إنها إذن شهادة قوية ودعوة صريحة في نفس الوقت، شهادة ودعوة تؤكد ضمنيا على أهمية الموضوع وضرورة الاهتمام به بحثًا ودراستًا، وتدفع بناء كشباب باحثين في حقل السوسيولوجيا عامة وسوسيولوجيا القانون خاصة، إلى الرغبة في اقتحامه والسعي نحو أخذ هذه المغامرة البحثية والفكرية.

*** اشتهر السوسيولوجي المغربي بول باسكون بأطروحة المجتمع المركب، ويقول في هذا السياق: «في المجتمعات المماثلة للمجتمع المغربي والتي لم تكن تمتلك مشروعاً مجتمعياً خاصاً بها يمكنها من صنع التراضي العام ويوجهها إلى سبل الخروج من التبعية، لم يكن النموذج الرأسمالي هو السائد والمهيمن فقط بل ثمة علاوة على ذلك شيء آخر: هنالك نماذج عدة من التنظيمات الاجتماعية تتصارع داخل المجتمع. لسنا أمام مجتمع معين بل أمام مظاهر جزئية من مجتمعات عديدة تتعايش أحيانا في نفس اللحظة ونفس المكان هكذا ينتمي فرد معين وحسب سلوكاته المختلفة إلى عدة مجتمعات. والدلائل على ذلك بسيطة ويومية: مجموعة من الفلاحين لهم الحق في الأراضي الجماعية وتذهب نساءهم يوم العنصرى لكسب السوائل على قبور الأجداد ويطلبون من خماسيهم أن يأتوهم بالبغلة صباحاً ثم يتمنطقون بالخناجر ويذهبون إلى المكتب ليطلبوا القرض الفلاحي جماعياً». راجع: نور الدين الزاهي: المدخل لعلم الاجتماع المغربي. دفاتر وجهة نظر، العدد 20، 2012. ص 70-69.**

مفهوم النقد عند الخطيبي: المغرب أفقاً للنقد

محسين أفطيط *moh.ftaite@gmail.com* // باحث في علم الاجتماع السياسي والثقافي

هل تحتاج علاقة الفلسفة بالنقد، إلى إثبات أو توضيح؟ هذا هو السؤال المحوري الذي ينطلق منه الأستاذ فريد المريني في كتابه « الفلسفة والنقد: مراصد إبستيمولوجية» (1).

في المقدمة التي تتصدر الكتاب يجيب الباحث عن تساؤله بالإيجاب، ومبرره في ذلك أنه بالرغم من اشتهار الفلسفة بالنقد وحضوره الكثيف في النص الفلسفي، إلا أن هذا الحضور ليس علنياً أو مكشوفاً كفعل التفلسف نفسه، بل إن «مكره وخداعه يكمنان في كيفية حضوره وكيفية انبساطه داخل النص بالضبط» (2).

ومادام النقد الفلسفي هو إخضاع كل القيم والآراء والمعتقدات لمحكمة العقل، فإن النقد كما مارسته الفلسفة في كل العصور، ليس دعوة صريحة إلى اعتناق هذه القيم والآراء والمذاهب الجاهزة، لأن في تلك الدعوة إعلان عن نهاية الفلسفة بإطلاق.

وإلى جانب النقد ترقد داخل النصوص الفلسفية فكرة الحرية: « حارسة الفكر كي لا يركن إلى التعصب والعنف والتطرف وإقصاء حق الآخرين في القول، أو تحقير أراءهم من أجل تسييد الذات المتكلمة، أو عدم الاكتراث حين يأخذ الآخرين الكلمة» (3). وفي أحشاء هذه النصوص تتحرك حرية الفكر، مضيئة عتمات مظلمة، ومحفزة على حرية الوعي أو الضمير وبالتالي على الاستقلال الفكري.

لهذه الاعتبارات فإن الباحث يعتقد أن علاقة الفلسفة بالنقد تحتاج إلى تشخيص دقيق ومتواصل. خصوصا إذا علمنا بأنه بممارسة فعل التفلسف «يتجدد معنى ومضمون النقد بالذات». لأن النقد كما يعرفه فريد المريني: «ليس حزمة فكرية جاهزة، بل لمسة منهجية نكون دوماً في طور البحث عنها وتعقب أثارها وبصماتها. لكي نتعلم من خلالها ليس فقط كيفية الترافع والدفاع عن أفكارنا بقوة الحجج والبراهين. بل أيضا كيفية الانفكاك منها حين تتأكد هشاشتها أو ربما بطلانها» (4)، وبذلك تكون العودة إلى إضاءة علاقة الفلسفة بالنقد مفيدة وممتعة.

كتاب الأستاذ فريد المريني «الفلسفة والنقد: مراصد إبستيمولوجية»، كتاب في النقد الفلسفي. وقليلة هي الكتب العربية في النقد، وقد جعل الكتاب من النقد والنقد الفلسفي على وجه التخصيص، موضوع نظر له وموضوع إشكال.

يؤكد الباحث في مقدمة الكتاب على أن مؤلفه لم يكتب كتابة الوهلة الواحدة، أو النفس الواحد، وإنما كتب على فترات زمنية متباعدة وثم تجميعه تجميعا. ومهما يكن من آمر، فإن الأستاذ فريد المريني، يرى أن خيطه الناظم يتمثل بـ«النقد» وبالنقد عند الفلاسفة على وجه الخصوص. وبالفعل نجد أن

حسب تصور الخطيبي، لم يساهم المغرب في الثقافة العالمة، أي المكتوبة، إلا بشكل هامشي. «إن المسألة البعيدة لا تزال محجوبة. المغرب القديم الذي لا أبجدية له، يدخل في جسم الشعب، في جوف الطغيان التاريخي».

النقد من أكثر الكلمات حضوراً في الكتاب. لقد وعدنا الأستاذ المريني بكتاب في النقد، وعندما نقرأ آخر صفحة فيه نكتشف أن وعده كان وعداً حقاً.

يتضمن الكتاب أربعة عشر بحثاً علاوة على مقدمة، والقضية الأساسية والمحورية في هذه البحوث هي النقد كأفق جوهري للتفكير.

لذلك نلاحظ الدكتور فريد المريني في هذا المؤلف يعود إلى القرن 18 الأوروبي باعتباره قرن النقد، متوقفا عند اللحظة الكانطية باعتبارها لحظة التأصيل لأسس الاتجاه النقدي في الفلسفة. ولحظة الدفاع عن الاستعمال العمومي للنقد في كل المجالات. وهو الامر الذي ألهم العديد من الفلاسفة بعده كهيغل وفيخته وشيلنغ.

لكن الكتاب لن يقف عند اللحظة الكانطية أو الهيغلية، بل تم استدعاء النقد الماركسي، موضحا كيف أن ماركس الذي انطلق من نقد الدين إلى نقد الفلسفة إلى نقد الدولة فنقد المجتمع، كان يعتقد أن النقد لكي يكون ذا فعالية، ينبغي ربطه بالعمل السياسي، فوحده الالتقاء بين النقد والسياسة كفيل بإحداث التغيير في المجتمع.

وبقدر ما حرص المؤلف على ترصد التحولات التي عرفتها الفلسفة المعاصرة، وهي تكرس النقد كأفق جوهري لها مع أجيال من الفلاسفة بدءً بمفكري مدرسة فرانكفورت أدورنو وهوركهايمر وماركيوز حتى فلاسفة الاختلاف هايدجر ودولوز، مروراً بهبرماس ولوكاتش وإرنست بلوخ. بقدر ما ظل وفيا لروح النقد الفلسفي باعتباره اشتغالا على الأرضية المفاهيمية التي من خلالها يتمثل مجتمع ذاته، ويتمثل العالم الذي يحيط به أو يختلف عنه.

مفهوم النقد عند الخطيبي

اخترت أن أتحدث عن البحث الذي خصصه الباحث فريد المريني للمفكر عبد الكبير الخطيبي تحت عنوان: «مفهوم النقد عند الخطيبي (المغرب أفقاً للنقد)». أسئلتي حول هوية هذا الكاتب المفكر، الروائي الشاعر، الناقد الفني، عالم الاجتماع هي أسئلة الأستاذ فريد المريني أيضاً: إذ خلال المبحث المخصص له يتحايل على التسميات؛ يقلبها، يزيح عنها الستائر ويبحث في ثناياها عن الخيط الناظم بين ما يسميه الحقول التي يُسافر فيها الخطيبي ويزرع فيها «قلق التساؤل».

وإذا كان الأستاذ الخطيبي يرفض رفضاً قاطعاً أن يصوغ مجمل أعماله في توليفة أو نسق فكري، فذلك لأنه يرى، أولا ان هذه التوليفة ستكون بمثابة إعلان عن «موته الطبيعي» (5). أو كأنها شاهد على قبره، ولأنه، ثانيا يصعب على المرء أنى كان شأنه، بناء نسق فكري. ومع ذلك يحق لنا القول إن الرجل

يرى إمكان أن تنتظم بحوثه في ثلاث نظم أو محاور (6):

المحور الأول؛ النظر فيما يسميه «فكر الإختلاف». ويقصد به مجموع أبحاثه التي ركزت على التعدد الحيوي الذي يحكم المجتمعات والحضارات، وكذلك الممرات والمسالك بينها، وأشكال مقاومتها لبعضها البعض. والغرض من هذه الدراسات هو السعي إلى تحقيق « الفكر الاختلافي». أي الفكر الذي يعترف بالآخر، ويرسخ التعارف بين المتخالفين. لا الفكر الإقصائي الغير معترف بالآخر المخالف. وفي هذا الإطار يدخل «النقد المزدوج» الذي مارسه الخطيبي على الموروث الغربي والعربي الإسلامي على حد سواء.

المحور الثاني؛ النظر في أمر الجسد طيلة تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. ذاك الجسد الشبيه بالكتاب الأبيض الذي شأنه أن ترتسم عليه رسوم المواضعات وتطبق عليه القوانين والموانع والملاذ والجراح. ويحاول الخطيبي هنا قراءة ما يسميه «الجسد الإسلامي» والجسد الجاهلي» مستعيناً بجينيالوجيا نيتشه، والتحليل النفسي الفرويدي، وسيميولوجيا بارت، وحفريات فوكو، وتفكيكيات دريدا. مثال كتاب: «الاسم العربي الجريح» الذي حاول فيه افتحاص تجليات نسيج الثقافة اليومية: اللغة، الوشم، الخط، الحكي.

المحور الثالث؛ النظر في وضع اللغة، والسياسة اللغوية، ارتباطاً بالبلد والأمة والمجتمع والممارسة الكتابية، الأدبية وغير الأدبية، وبالخصوص إمعان النظر في مسألة «الازدواجية اللغوية» أو «الثنائية اللسانية». والحال أننا إذا تمعنا في المحاور الثلاث التي دار عليها فكر الرجل، نجد أن «فكر الاختلاف»، هو بمثابة قطب رحى الذي تدور عليه أعماله (7).

يُسائل الباحث فريد المريني كيف تصور الخطيبي مفهوم النقد؟ ويجيبنا باستحضار نص للخطيبي يقول فيه: « كلمة نقد قبل أن نذهب بعيدا، تتضمن كما نعرف، فكرة غالبا ما تكون منسية، وهي المتعلقة «بوجود أزمة». النقد كأزمة بالنسبة لنفسه، وفي الوقت ذاته للموضوع الذي يهتم به. وفي هذا المعنى، يظل النقد مزدوجا، سواء أكان مرجعا مرتبطا بالنقد بمفهومه الكانطي أو الهيجلي أو الماركسي؛ فإن عليه أن يبني ويؤسس ركائزه فيما هو يشغلها» (8).

إن هذا التعريف العميق لمفهوم النقد دفع الباحث إلى بسط ستة ملاحظات ارتأى أنها ضرورية لتوضيحه (9):

أولاً؛ لكي يؤدي النقد وظيفته عليه أن يعترف بوجود أزمة ما أو خلل ما، وهو ما يعني في تقدير فريد المريني، إعلان جريء لتدخل حر ومسؤول في الصراع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

ثانياً؛ إن النقد ليس موجها للموضوع أي للواقع، بل موجه أيضا لنفسه، ومن هنا ازدواجيته. أي أن النقد مطالب بتأزيم ذاته قبل تأزيم موضوعه.

ثالثاً؛ النقد مطالب بتأسيس أركان بيته، فيما هو يسكنه. يبدأ النقد يقول الخطيبي: «انطلاقا من ركائزه، بيد أن هذه الركائز لا يتم عليها فقط في إطار المعرفة التي سبقته، بل في إطار الحقيقة الواقعية التي هي...حقيقة مستعصية على البحث».

في المسافة بين المعرفة الماضية والمعرفة الحاضرة، الواقعية، يسجل النقد تدخله؛ وفي هذه المسافة بالذات، تسكن ركائزه التي يؤسسها بلا هوادة وإلى ما لا نهاية. يقول الاستاذ المريني.

رابعاً؛ النقد هو مأساة الفكر، ولكنه أيضاً روحه التي تجعل منه طاقة لا تنضب في التأسيس.

خامساً؛ إن النقد تدخل أنطولوجي في شؤون الذات وشؤون الحياة اليومية.

إن النقد بحث في جدلية الحياة والموت بالنسبة للمعرفة، أي بحث في أسباب الحياة، من خلال المساءلة الدائمة لأسباب الموت.

سادساً؛ هو عملية وضع الفكر على طاولة التشريح، تشريح ركائزه ومسلماته التي قد تدخل قارة المطلق لتستريح بعد عناء طويل. إنه مضايقة الفكر في ركائزه، وتقويض لدعائمه، وإدخال عنيف للاختلاف في قارته كلما تحولت هذه الأخيرة إلى ميتافيزيقا مطمئنة.

على ضوء هذه الأبعاد المختلفة والمركبة لمفهوم النقد، عالج الخطيبي العديد من المواضيع، « هكذا مارس الفلسفة وهو ينفي صفة التفلسف على نصوصه، ومارس العلم، وهو يعترف بمحدودية وتواضع أبحاثه العلمية المحضة إنه ناقد، يحي على هامش الفلسفة والعلم في الوقت نفسه.» ص 57.

إن تعدد الحقول التي اشتغل عليها الخطيبي من شعر ورواية وفن وموسيقى وفلسفة وعلم اجتماع، دفع الاستاذ المريني إلى طرح سؤال عميق واستراتيجي حول قضايا العلاقات المتداخلة بين الفلسفة والآداب والعلوم الإنسانية.

ويجيب بأن الخطيبي يكتب وكتابته هي أساس تفكيره، إنه يكتب ويفكر ولا يفصل بين الفعلين: فقد كانت رغبة الخطيبي كبيرة في «تكسير الأنماط التقليدية والكلاسيكية المتداولة في الكتابة «، بحيث أصبحت هذه الأخيرة، كما مارسها هو، في شكلها المتميز والاستثنائي: «اختزالا لتدخلات وجودية وتاريخية وفنية واجتماعية متشابكة داخل النسيج النصي». ومن ثمة بالضبط أصبح «صوته متميز حتماً»، ومنفرد حتما» (10).

هذا النوع من الكتابة هو الذي يجعل عاشق الأنساق المحكمة يشعر بالغثيان ويفقد البوصلة. لا يستطيع الحصول على الخيط الناظم الذي يربط الأفكار كما لو كانت جنوداً خدومة لفكرة مركزية واحدة. لأن هذا النوع من الكتابة يتبنى «الهدم الابستيمولوجي لكل الحدود المنهجية والمعرفية التي تعتبر فاصلا بين الرواية والشعر، والفلسفة والعلم» (11). وهو ما يجعل من الكتابة عند الخطيبي تدخلًا وجودياً عنيفاً في شؤون الحاضر، واستفزازاً عنيداً لأسئلة الفلسفة والفن والعلم على حد سواء، وتغييراً جذرياً لأنماط العلاقات السائدة بين هذه القارات الثلاث.

يحاول الباحث فريد المريني رسم صورة عامة عن هوية الخطيبي فيقول: «يتموقع الخطيبي ككاتب، اختار مواضيع بعناية شديدة، من خلال مطارحاته وتصوراته الإبستيمولوجية عن طبيعة الفلسفة

في دراسته للمغرب، ينتقد الخطيبي كل ميل تراثي فخور بالمساهمة العلمية للحضارة المغربية في التاريخ، على اعتبار أن التراثية بهذا المعنى «ليست التراث، بل نسيانه»، لأن التراث بالنسبة لها، أصبح ينتمي إلى مجال المقدس والمطلق لا إلى مجال النقد.

تبرز في كتابات الخطيبي صورة المغرب كموضوع غير مدروس، على المستوى العلمي الرصين، مما جعله يعتقد بوجود إقصاء مقصود لقضايا المغرب الشائكة والخطيرة، يقول الخطيبي: «هذا المغرب البديع، إذ تلفُّ اللامبالة ذاكرته».

والعلوم والفنون بالتحديد. وهكذا اشتغل على الثقافة الشعبية، مازجا بين الإبداع والمعرفة العلمية، دون أن يكون باحثاً عن آثار يصنفها ويرتبها. واشتغل على التاريخ، دون أن يكون مؤرخا محترفا يعتني بالحدث التاريخي في حد ذاته، بقدر ما اهتم بمفاعيله على صعيد الممارسة الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية، وبالتالي كصيرورة تاريخية معقدة وقابلة للتفجير والتفكيك. واشتغل في حقل الفلسفة دون أن يدخله، تاركاً وراءه تاريخها الطويل دون أن تستهويه فكرة النسق والبناء الفكريين المتكاملين، جاعلاً من الفلسفة سلاحه النقدي العنيد في مناقشة قضايا شائكة خطيرة، ومن طبيعة متباينة» (12).

المغرب أفقاً للنقد

يُبين الباحث أن المغرب كموضوع، شكل أحد الاهتمامات المحورية في المسار الفكري والإبداعي للخطيبي. وأهمية الموضوع، لا ترجع إلى كمية الأبحاث التي خصصها الخطيبي للمغرب سوسيولوجيا أو سياسياً أو ثقافياً، بل تعود إلى بعد رمزي، يوضحه الباحث من خلال خمس ملاحظات وهي (13):

أولاً: إن الخطيبي يشتغل على المغرب باعتباره أفقاً للفكر، والأفق هنا يتكون من صور وعلامات لا تنكشف لأول وهلة.

المغرب في الأفق، ليس حزمة من الحقائق الجاهزة، إنه ذات قائمة، منفتحة على الآفاق الأخرى، لكن مكوناتها ما زال يكتنفها الغموض. مما يتطلب الإقتراب منها أكثر، قبل القيام بأي عملية تصنيف على مستوى الانتماء والوجود والكينونة.

ثانياً: إن المغرب فضاء من الرموز والعلامات التي تحتاج إلى تفكيك، مما يعني التسلح بالسؤال، لا بأسلحة الأجوبة الجاهزة. المغرب هنا يتحول إلى موضوع للنقد. وفي هذا السياق ينتقد الخطيبي ما يسميه الخطوط الثلاثة المهيمنة على تاريخ المغرب وحاضره، ويقصد؛ التراثية، السلفية، العقلانية.

ثالثاً: لا توجد حدود فاصلة وواضحة في نصوص الخطيبي، بين المغرب Le Maroc والمغرب الكبير Le Maghreb.

رابعاً: تبرز في كتابات الخطيبي صورة المغرب كموضوع غير مدروس، على المستوى العلمي الرصين. مما جعله يعتقد بوجود إقصاء مقصود لقضايا المغرب الشائكة والخطيرة، يقول الخطيبي: «هذا المغرب البديع، يوجد في طور التدمير، إذ تلفُّ اللامبالة ذاكرته، وبمعنى ما، فإننا نستمر في هذا التدمير الذي أدخله الاستعمار والإثنولوجيا».

خامساً: في دراسته للمغرب، ينتقد الخطيبي كل ميل تراثي فخور بالمساهمة العلمية للحضارة المغربية

في التاريخ، على اعتبار أن التراثية بهذا المعنى «ليست التراث، بل نسيانه». لأن التراث بالنسبة لها، أصبح ينتمي إلى مجال المقدس والمطلق لا إلى مجال النقد.

فالمغرب في تصور الخطيبي لم يساهم في الثقافة العالمة، أي المكتوبة، إلا بشكل هامشي. «إن المسألة البعيدة لا تزال محجوبة. المغرب القديم الذي لا أبجدية له، يدخل في جسم الشعب، في جوف الطغيان التاريخي».

هذه هي بعض ملامح المغرب كأفق للنقد في كتابات الخطيبي العلمية والإبداعية، التي شخص من خلالها بعض أسباب موت المغرب، وبحث عن أسباب حياته في الوقت ذاته.

*** نص المداخلة التي ساهمت بها في النشاط الثقافي المنظم من لدن الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة فرع وجدة، في حفل تقديم وتوقيع كتاب: «الفلسفة والنقد: مراصد إبستيمولوجية»، للأستاذ الباحث فريد المريني، يوم السبت 22 أبريل 2017، بقاعة الندوات بمسرح محمد السادس بوجدة.**

المــراجع:

1 - فريد المريني، الفلسفة والنقد: مراصد إبستيمولوجية، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2016.

2 - المرجع نفسه، ص. 5.

3 - المرجع نفسه، ص. 5.

4 - المرجع نفسه، ص.6.

5-- AbdelkébirKhatibi,cheminsdetraverse,Essaisdesociologie,Institutuniversitairedelarecherchescien-tifique, Université Med V, Souissi, Rabat, 2002. p. 400.

6 - محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004، صص.87. 88. 89.

7 - المرجع نفسه، ص. 89.

8 - - فريد المريني، الفلسفة والنقد: مراصد إبستيمولوجية، مرجع سابق، ص. 55.

9 - المرجع نفسه، صص. 55. 56. 57.

10 - المرجع نفسه، صص. 58. 59.

11 - المرجع نفسه، ص. 59.

12 - المرجع نفسه، ص. 62.

13 - المرجع نفسه، صص، 62. 63. 64. 65.

علي حــرب ونقــد «أوهـــام النخبــة» الفكــرية

مارية شطبي *chattebi. maria23@gmail.com* // طالبة في علم الاجتماع، مكناس

تقديم:

رغم مرور أكثر من عقد على صدور الكتاب الذي نتوقف عند بعض مضامينه في هذه المقالة، أي كتاب «أوهام النخبة أو نقد المثقف» للمفكر اللبناني علي حرب، (*) إلا أنه يظل محافظاً على راهنيته، وأقرب إلى ما تعيشه مجتمعاتنا. ويرجع ذلك ربما إلى نفسه التفكيكي الساعي إلى تعرية الأوهام، وإسقاطها من برجها العاجي، لا إلى بناء الحقائق اليقينية. وإذ نقدم هذه القراءة، فإننا لا نروم الإلمام بكل تفاصيل الكتاب، بقدر ما نسعى إلى تقريب القارئ من خطوطه العريضة، علها تحثه على العودة إلى المؤلف. وعلها تدفعنا أيضا إلى العودة إلى ذواتنا. فما القصد الذي يثوي خلف نقد المثقف، وتفكيك الأوهام التي تسكن النخبة؟

يروم علي حرب قراءة الحدث وتشخيص الأزمة. والحدث المقصود هنا هو كل ما نشهده اليوم من تحولات كبرى على أصعدة عدة، خصوصا في دنيا الاتصال ومجال الإعلام، أما الأزمة ــ في هذا السياق ــ فإنها تحيل على فقدان المصداقية الفكرية والفاعلية النضالية بعد فشل المشاريع الإيديولوجية والسياسية في صوغ التحولات المتسرعة على أرض الواقع، كما تحيل إلى ما آل إليه وضع المثقف من العزلة والعجز والهشاشة. إذ المثقفون أصبحوا آخر من يفكر فيما يحدث، في حين أنه كان لهم ــ في عهد سابق ــ دور في قيادة المجتمع والأمة. وأمسوا بذلك أقل من ينتج في مجال الفكر، وأضحوا أضعف من يؤثر في مجريات الأحداث والأفكار، وباتوا أقل فاعلية على المستوى الثقافي.

من خلال تشخيصه للأزمة حاول الباحث إعادة النظر في العدة الفكرية للمثقف، أي في كل ما يتصل بتصور المثقف لذاته، ومكانته، ومهنته، أو بعلاقته مع الغير والمجتمع والعالم. وكذا صلته بمفاهيم الحقيقة والحرية والعدالة والسلطة. كما سعى إلى زحزحة القناعات الراسخة. كما أثار المشكلة التي تتجلى في «حراسة الأفكار»، حيث التعلق بالفكرة كما لو أنها «أقنوم» يقدس، أو وثن يعبد، واشتغل المثقف على حراستها وحمايتها، بدل نقدها، مما قتل هذه الأفكار ومنع المثقف من التعامل مع الواقع بشكل قويم، بحيث اهتم بنسق الأفكار لا بمجريات الواقع. وهذا التعامل يقف عائقا أمام تجديد العدة الفكرية واللغة المفهومية، والأكثر من هذا أنه يجعل المقولات تنقلب إلى أضدادها في ميادين الممارسة ومجالات العمل. صار المثقف حارساً للأفكار لا منتجاً لها، مدافعاً لا مبتكراً. إن الأفكار، ليست شعارات ينبغي الدفاع عنها، أو مقولات صحيحة ينبغي تطبيقها، بل أدوات لفهم الحدث وتشخيص الواقع.

المثقف كائن يحيا وسط الأزمة وأزمة المثقف هي نخبويته فلهذه الأخيرة ثمنها، فهي تمارس على

حساب الحقيقة والحرية والعدالة. فحيثما أدت النخب الثقافية دورها بامتياز جرى تهميش الذين يراد تمثيلهم، أو استبعاد الذين يراد تحريرهم، أو ضرب مصالح الذين يزعم الدفاع عن مصالحهم، فقيام فئة من الناس تدعي تمثيلهم والدفاع عن مصالح الناس، بوصفها الطليعة الواعية أو النخب المؤمنة ــ التي تمتلك مفاتيح النجاة والخلاص ــ اعتقدت أن مهمتها هي التفكير عن الناس، وإذا بالأمر ينتهي بها إلى إقامة سلطة استبدادية ضدهم.

صحيح أن سلطة المثقف ليست مادية ولا اقتصادية، بل هي سلطة رمزية، لكنها سلطة تمارس على النفوس والعقول بواسطة المنتجات الرمزية المتمثلة في الأفكار. فثمن النخبوية، والنرجسية الثقافية، والتشبث بالثوابت المطلقة، والنطق باسم المشروعية العليا للأمة، يتمثل في فقدان المشاريع الفكرية لمشروعيتها وتهميش دور المثقف. علاوة على تهميشه وعزله عن الواقع، كما آلت إلى التحاق المثقف بالسلطة لا كمستشار يقدر ويقيم أو ينصح، بل كواجهة ثقافية.

أضحى المثقف النخبوي متطرفا نابذا للآخر من جهة، وعنيدا سلطويا يريد تطويع الواقع بفكرته من جهة أخرى. فالمثقف يبدو مستلبا لصالح أفكاره التي يظنها حقائق لا ينقصها إلا إسقاطها على الواقع، ومستلبا لصالح زمان ومكان سحري، فهولا يرى العالم إلا عبر صور ونماذج يستلهمها من أزمنة مضت. فلماذا لم يفلح المثقفون في ترجمة شعاراتهم؟

أخذ علي حرب على عاتقه تحليل العوائق التي تحول دون أن يكون المفكر مبدعا في حقول الفكر، منتجا في ميادين المعرفة، بعد أن فقد فاعليته ومصداقيته الفكرية. وتكمن تلك العوائق في كتلة من الأوهام ــ ولا فكاك للعقل من الوهم ــ التي على المفكر أن يتحرر منها. وهي التي تفسر ما آل إليه المثقف من عجز وهامشية.

إنها أوهام تحمل في طياتها ثنائيات مزيف، وأسئلة عقيمة، ومقولات جامدة، وكلها أوهام خادعة تنفي الحقيقة وتقصي الذوات، فماهي أبرز هذه الأوهام؟

1 - وهم النخبة: وما يقصده الباحث هو سعي المثقف إلى تنصيب نفسه وصيا على الحرية، أو رسولاً للحقيقة والهداية، قائدا للمجتمع والأمة. سعى المثقف إلى تغيير الواقع من خلال مقولاته، ليجد ما لم يتوقع. طالب بالوحدة فإذا بالواقع ينتج مزيدا من التفرقة، ليجد بذلك نفسه قاصرا ليس من طرف الأنظمة، لكن نرجسيته وتعامله مع نفسه على نحو نخبوي اصطفائي هي التي تحاصره وأصبح بذلك في المؤخرة بقدر ما اعتقد أنه قائد الأمة وحارس الوعي. فمن يقع أسير أفكاره تحاصره الوقائع. فلا مجال للمثقف سوى أن يعانق أفكاره بالسؤال والفحص، وأن يتحرر من أوهامه النخبوية.

2 - وهم الحرية: يعتقد المثقف أن بإمكانه تحرير المجتمعات من أشكال التبعية والهيمنة، أومن شروط التخلف والفقر. وقد شكل هذا الوهم عائقا أعاق المثقف عن الإنتاج الفكري، ومنعه من المعرفة بالإنسان والمجتمع. فتخلى المثقف عن مهمته الأساسية (الفهم والتشخيص) والتي هي مهمة أهل الفكر على وجه الخصوص، أي صياغة العالم مفهومياً، ومعالجة المشكلات فكريا. فالأفكار لا تسقط من سماء متعالية. بقدر ما ينشئها المثقف في صلته مع ذاته، ومع العالم، والبنى، والعلاقات. هذه المهمة تتطلب منه أن يتحرر من أوهامه وتهويماته عن طرق مقاومة السحرة والكهنة والدعاة، وغيرها

من الشخوص التي استعمرت عقله وعرقلت مهمته. كما على المثقف أن يتخلص من دور الشرطي العقائدي، إذا أراد أن يحسن قراءة الحدث، ويساهم بصورة فعالة في ورشة الإنتاج الفكري.

3 - وهم الهوية: فاعتقاد المرء أنه يبقى كما هو، وتشبثه بفكرة التطابق مع أصوله، أو الالتصاق بذاكرته، أوالمحافظة على تراثه، وهم جعل المثقف يقيم في قوقعته، ويتصرف كحارس لهويته. الأمر الذي منعه من التجديد والإبداع، وحال بينه وبين الانخراط في صناعة العالم. فإذا كانت مهمة المفكر هي إنتاج الأفكار، فإن انتماءه ينبغي أن يكون في المقام الأول إلى مجال عمله (عالم الفكر) قبل انتمائه إلى معتقده أو تراثه. فالعامل في مجال الفكر يشعر بأن انتماءه الأول هو للنوع البشري، وأن العالم هو المدى الأرحب لفكره.

لذا على المثقف أن يخرج من قوقعته الفكرية ليهتم بما يجري في العالم من أفكار وأحداث، وأن يخرج من عزلته، ويكف عن ممارسة دور الحارس لهويته لكي يقتحم العالم بفكره.

4 - وهم المطابقة: ويشير هذا الوهم إلى الزعم بأن الحقيقة جوهر ثابت، سابق على التجربة، ومتعال عن الممارسة، يمكن القبض عليه عبر التصورات والتعبير عنه بواسطة الكلمات. وهذا الاعتقاد ترجم على نحو سلبي إلى خيبات وإحباطات (كما تجلى ذلك في محاولة تطبيق أفكار الاشتراكية والديمقراطية..). فالذين تعاملوا مع الديمقراطية بوصفها فكرة مسبقة، أو صيغة جاهزة للتطبيق، لم ينجحوا في تطبيقها. ولم يستطيعوا ترسيخ أي تقليد ديمقراطي (والشاهد على ذلك أن علاقات المثقفين فيما بينهم هي أبعد ما تكون عن التقاليد الديمقراطية).

فالديمقراطية ليست فكرة تقتبس أو صيغة تطبق. إنها عمل شاق ومتواصل يقوم به المجتمع من أجل تحويل الاختلافات والعصبيات الجمعية إلى علاقات قائمة على المحاورة والمفاوضة. وهي أيضا تجربة حقيقية وممارسة تاريخية يتحول معها الواقع بقدر ما يغتني الفكر السياسي كذلك.

5 - وهم الحداثة: وهو من أشد الأوهام إعاقة للفكر، إذ يمنعه من خلق الأفكار. إنه وهم يحول بينه وبين الاستقلال الفكري وممارسة التفكير. إن تعلق المثقف بالحداثة كتعلق اللاهوتي بأقانيمه، أو المتكلم بأصوله. وبذلك يصبح أسير النماذج الأصلية والعصور الذهبية. فعبادة الأصول وتأليه النماذج، وتقديس الأفكار من قبل الحداثيين هي التي تفسر ما لاقته مشاريع التحديث من التراجع والفشل. ذلك أن الحداثة لا تكون بالتقليد، بل تصنع بالخلق والإنتاج. كما أنها لا تتحقق من غير إبداع يتجسد في الفكر، أو طفرة في المعرفة، أو تغيير في الرؤى والمفاهيم.

وبهذا المعنى لا يصبح المثقف حداثيا ما لم يصنع حداثته بالتعامل مع هويته وخصوصيته على نحو جديد ومبتكر، فعال ومثمر.

6 - الوهم التاريخي: وهذا الوهم يتصل بمفهوم «التقدم» وشكل شعارا من شعارات النخب المثقفة. الوهم التاريخي لا يقصد به الكاتب نفي التاريخ، بل الاعتقاد بغائيته وحتمية التقدم البشري. بالإجمال وعدنا منذ هيغل وماركس بأن التاريخ هو تقدم مستمر نحو المعقولية والحرية، وأن التقدم والرقي قدر المجتمعاتالمحتوم. فإذا بالمجتمعات (التقدمية) تنفجر وتشهد بربرية لا نظير لها، ووقائع تفضح زيف ادعائنا بأننا أرقى من جماعات الحيوانات. إنه لمن السذاجة أن يدافع أحد عن مقولة التقدم

رسم لنا علي حرب المثقف الوسيط وكأنه بطل قادم من خارج عالمنا، ساحر جديد سيعزف سيمفونية النهضة العربية الجديدة، فهو يقول بهذا المثقف الوسيط قولاً سحرياً، وكأنه ما إن يتكلم هذا المثقف ويصفق بيديه حتى تحل كل الإشكالات التي يتخبط فيها الفكر العربي المعاصر.

بينما العنف يزداد عما قبل، والوقائع تنطق بلسانها في هذا المجال. فالقرن العشرون هو الأشد قتلاً وإماتة حسب المؤرخ «اريك هوزباوم».

فالقول بالمجتمع التقدمي يصدر عن جهل بالمجتمع. ذلك أن المجتمع لا ينهض على المساواة ولا يخلو من الصراعات، بل يمكن القول ألا وجود لمجتمع يتحرك أو يتغير من غير نوازع ومن غير تفاوت. إنه جملة من العوالم والقطاعات والفئات منها من يتقدم ومن يتأخر، منها المحظوظ والمحروم. ففي كل حقبة تاريخية أو تشكيلة اجتماعية يمكن أن يتعايش المعقول والخرافي، المدني والبربري. فثمة أحداث تحدث تعيد إلى الصفر أو تحت الصفر، على صعيد العقل والحرية والديمقراطية.

صحيح أننا لم نعد نستعمل المحرك الخشبي، ولكن ذلك لا يعني أننا سنصير كائنات محض عقلية كما لا يعني أننا بلغنا مرحلة الفكر العلمي. فنحن نتقدم بل نتغير بمقدار ما نبتكره من أفكار في الفعل التاريخي، بمعنى أننا نصنع التاريخ فيما نصنع أنفسنا، ونسهم في خلق العالم بقدر ما نمارس علاقتنا بفكرنا على نحومبتكر. فالمسالة لم تعد مسألة تقدم أوتأخر لأن العالم بات وحدة يرتبط فيها الكل بالكل ويؤثر الواحد في الآخر. ولا تقدم من دون تراجع لأن العالم تسوده أفكار العولمة والسوق والاتصال الأجدى، إذن، أن تعاد قراءة ما يحدث لكي تعاد صياغة العلاقة مع الأفكار التي هي في نهاية المطاف علاقة مع الذات كما هي علاقة بالواقع والحقيقة.

وجب إعادة التفكير في فكرة التقدم نفسها، وتفسير ما أنتجه التقدم من تراجع، وممارسة التفكير النقدي على أرض الممارسة وفي أتون التجربة. فالنقد الحقيقي هو الذي يتجه إلى المقولة ذاتها فيحاول مساءلتها، لكي يكشف مأزقها، عن طريق فتح الفكر على مناطق لم يجر التفكير فيها من قبل، واختراع صيغة مغايرة للعلاقة الموجودة بين الوجود والحقيقة. فالأجدى بالمثقف أن يشتغل بذاته وفكره لكي يتحرر من أوهامه النخبوية، فالنخبة المميزة والقيادة المستنيرة تقوض مهمة المثقف من أساسها. ليس المثقف قائد للأمة والمجتمع. إنه فاعل فكري يسهم في عقلنه السياسات والممارسات. فهو عميل لا غنى عنه بين الواقع والقرار، بين المعرفة والسلطة، بين المعنى والقوة. إنه يتوسط بذلك بين الدولة والمجتمع لكي يسهم في الحيلولة دون سحق الدولة الأفراد والجماعات. المثقف إذن وسيط للحد من الاستعباد والطغيان، بقدر ما ينجح في خلق وسط فكري وتشكيل مساحة للمعرفة. أما الدور النخبوي فقد أفضى بالمثقف إلى المؤخرة.

يمكن أن يلعب المثقف دور «الوسيط الفكري». فإذا كان العالم يتعولم اليوم من جراء ثورة الاتصالات، فالاتصال يحتاج إلى وسيط، والتواصل لا يتم من دون توسط. وأهم ما يتوسط بين المرء والعالم هو

الفكرة والكلمة أوالمفهوم والخطاب. والمثقف بوصفه يشتغل بالفكر، ويحترف مهنة الكلام فهو يشكل بذلك وسيطا بامتياز. بذلك يتحول من مثقف منعزل إلى وسيط فاعل، بخلق بيئة للتفكير ومناخ للحوار، ومساحة للتواصل. فالمثقف قد انتهى دوره بوصفه صاحب وكالة فكرية أو خلقية تجيز له أن يفكر بدلا عن الناس. ولم يعد بوسعه أن يمارس دوره النضالي.

ولعل ما ينبغي تغييره الآن هم مفهوم التغيير نفسه، فالعالم يتغير بطريقة تشهد على فشل المشاريع الثقافية وعجز النخب المثقفة، ولا معنى لذلك سوى الجهل بالحقيقة وبالإنسان والمجتمع. فالأجدى أن يعيد المثقف التفكير في مفهومه للفكر. فالوساطة لا تقلل من شان المثقف، بل تتيح له فرصة إعادة ابتكار أدوار جديدة لكي يستعيد فاعليته المجتمعية بالذات عبر لغته المفهومية، وصيغه العقلانية، وممارساته النقدية

ما يفتقده المثقف العربي هوما عبر عنه الجابري بمفهوم «التبيئة». فالمثقف العربي يحتاج إلى تبيئة المفاهيم من قبيل: العلمانية أو الديمقراطية أو الإسلامية. . . وهذا ما يريده علي حرب بنقده للمثقف، أي يريد نزع مركزية الفكرة والذات، والقدرة على التجريد في محاولة تشكيل صورة عن الواقع وابتكار حلول مناسبة لكي يُنشئ مجتمعا ينتقل من نسق إلى آخر من دون «حراسة الأفكار»، وأن ينتقد تمركز المثقف حول «الكوجيطو» (الذات والفكرة والحقيقة).

المثقف، إذن، مدعو إلى نقد الحقيقة التي يتصورها والمفاهيم التي يتمثلها، من خلال نقد فعال يتيح له فرصة إنتاج أفكار فعالة.

نقد «نقد المثقف»:

هذا الكتاب محاولة في قراءة المحجوب، وسبر الأغوار خلف المعاني والأحداث، وإعادة ترتيب الحقيقة. إنه دعوة لكي نتسلح دوماً بشغف السؤال، وحرقة البحث الدؤوب. وهو أيضاً صرخة في وجه المثقف، علها تدفعه إلى نقد ذاته، ونقد الحقيقة التي يتصورها، والمفاهيم التي يتمثلها. لكن الكاتب ينسى، في غمار دفاعه عن الفكر، أن الذي يطلب منه ذلك إنما هو إنسان تغلب عليه أهواءه، فلا يمكن خلعه من إنسانيته، وتحويله إلى آلة فكرية تفكيكية فحسب!

رسم لنا علي حرب المثقف الوسيط وكأنه بطل قادم من خارج عالمنا، ساحر جديد سيعزف سيمفونية النهضة العربية الجديدة، فهو يقول بهذا المثقف الوسيط قولاً سحرياً، وكأنه ما إن يتكلم هذا المثقف ويصفق بيديه حتى تحل كل الإشكالات التي يتخبط فيها الفكر العربي المعاصر. فأين يمكن أن نجد مثل هذا المثقف الوسيط، أو المفكر العربي الحر النزيه ذي البصيرة الثاقبة؟

*** جاء كتاب «أوهام النخبة أو نقد المثقف» للمفكر اللبناني علي حرب في 223 صفحة، وصدر عن المركز الثقافي العربي. جدير بالذكر أنني اعتمدت في هذه القراءة، الأولية والمتواضعة، على الطبعة الثالثة الصادرة سنة 2004، والتي تضم المحتويات الآتية: مقدمتي الطبعتين الأولى والثانية؛ نقد المثقف؛ أوهام النخبة؛ أسطورة الإنسان التقدمي؛ دور المثقف؛ الفكر مهنة ودوراً؛ الفكر بين منطقه وتصنيفاته.**

a f k a r

مقالات

في عظمة السينما والفلسفـــــة

الزاهيد مصطفى *ezzahide.mustapha1987@gmail.com* // أستاذ لمادة الفلسفة بني ملال

1 - الفيلسوف والسينمائي

تطرح العلاقة بين الفلسفة والسينما في عالمنا العربي الكبير نوعاً من التوتر بين فهمنا الكلاسيكي للفلسفة وفهمنا المعاصر للسينما، وخاصة أن كلاً من الفلسفة كما ورثناها في تراثنا، لم تكن منشغلة سوى بقضايا فلسفية تراثية ومستغرقة فيها، بينما السينما بوصفها مفهوما ينتمي إلى ما بعد الحداثة دخيل علينا كما دخلت علينا الحداثة. ومن باب الصدمة صرنا نجد نوعا من التنافر بينهما، السينما بوصفها نمط تعبيري ما بعد حداثي يقوم على الحركة والصورة والتقنية، والفلسفة كما تمثلناها بوصفها خطاب وقول عقلاني ومفاهيمي، لكن المطلعين على الفكر المعاصر والمنفتحين على روافده المتعددة لا يجدون أي صعوبة، بل يحسون على الأقل (وهنا أتحدث عن المتخصصين) بأن العلاقة بين السينما والفلسفة ممكنة.

والحال أن الجمهور الواسع اليوم يبقى بعيداً عن إدراك طبيعة هذه العلاقة خاصة بين نمطين فكريين مختلفين، السينما وأداة اشتغالها المتمثلة في «المفهوم واللغة»، والسينما التي تعتبر أداة التعبير عنها «الصورة والحركة والتقنية»، وفي هذا المقال سأسعى إلى تدليل هذه العلاقة بين الفلسفة والسينما مسترشدا بالأسئلة الآتية: هل يمكن للفلسفة أن تجعل من السينما موضوعا للتفكير الفلسفي؟ وما الرابط الذي يمكن أن نقيمه بين الفلسفة والسينما، علما أن الأولى تفكر في العالم من خلال الصورة والفلسفة تفكر فيه من خلال المفهوم؟ ألا يمكن القول أن وظيفة الفلسفة والسينما ترتبطان بكونهما تشتغلان بنفس الأدوات المعرفية والذهنية وهي الخيال الخلاق والصورة والمفهوم واللغة؟، ألا تعيدنا السينما اليوم إلى قلب الإشكال الأفلاطوني القائم على التوتر الحاد بين عالم الدوكسا (المعارف المتغيرة والظنية والمتخيلة) وعالم الإيدوس (عالم المعرفة بالمثل الثابتة وبالحقائق الخالدة)؟ أليست السينما تعبير جديد على ذلك الإنفصال التام بين الحدث في الواقع وبين صورته في الذهن؟ أليس المخرجين السينمائيين فلاسفة بمعنى آخر، فإن كان الفيلسوف يبدع المفاهيم وينحتها فإن المخرج السينمائي اليوم يبدع الصور وينحتها لتشكيل عوالم جديدة للخيال والمتخيل؟

المعروف أن أرسطو قد نسب إليه يوماً أنه لا يمكننا أن نفكر بدون صور، فنحن لا نستطيع أن نعبر عن هذه الصور في غياب اللغة، وإن كان السينمائي يجد أداة تعبيره عن العالم في الصورة والحركة والتقنية، فالفيلسوف يجدها في المفاهيم المجردة، لكن المشترك بين الفيلسوف والسينمائي هو أن كل منهما يعبر عن العالم من خلال تصورات مجردة، تجد تعبيرها لدى الفيلسوف في التجريد، ولدى السينمائي في التجسيد على مستوى الشاشة، هذا التوتر القائم بين الفيلسوف والسينمائي عبر عنه الباحث الفرنسي «بيير يف بورديل»: في مقالة ترجمها عز الدين الخطابي في كتاب يحمل عنوان «الفلسفة والسينما» تحت عنوان ما الذي تفهمه الفلسفة من السينما؟، أقام بورديل نوعاً من التقابل الذي يحيل على التضاد

المطلق بين كهف أفلاطون وقاعة السينما، فسجناء الكهف الأفلاطوني مشابهين إلى حد ما من الناحية الشكلية للمتفرجين من داخل قاعة السينما، لكن ماهية السجين الأفلاطوني مختلفة جذريا على ماهية المشاهد في قاعة السينما، فسجناء الكهف الأفلاطوني سلبيون ووضعهم محدد سلفاً، وأفعالهم متوقعة، بينما مشاهد السينما مشارك ومنخرط في الحدث بأفعاله وانفعالاته، ويدرك بشكل قبلي أن ما يراه مجرد سينما، ولا يعكس الواقع والحقيقة بتاتا حتى وإن كانت احترافية المخرج قد جعلته يخلق نوعا من المحاكاة بين المشاهد والصور والواقع الذي تحيل عليه أو تثيره لدى المتلقي. إن السينما ترتبط بالمتعة واللذة والرغبة عند السينمائي، لكنها بالنسبة للفيلسوف ترتبط بالمفهوم.

2 - عظمة السينما وأفق مابعد الحداثة:

إن فهم الأحداث داخل الفيلم السينمائي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال النظر للأحداث في سياق الكل وهو العمل السينمائي، سياق الأحداث داخل الفيلم، فالسينما فكر ما بعد ميتافزيقي إستطاع أن يجمع بين الواقع والمثال، هذه القدرة لدى السينما هي يجعلها قادرة على تجاوز مفهوم التطابق الذي قامت عليه الميتافيزيقا الغربية منذ اليونان، وخاصة المنطق القضوي الذي كان يقوم على الإيمان بوجود مبادئ في العقل تضمن له عدم الوقوع في الخطأ، من بينها مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، لنفهم هذه المبادئ لابد من تذكير القارئ الكريم بها، يعني مفهوم الهوية في التصور الأرسطي ما تقتضيه الضرورة المنطقية لكي تكون هناك قضية ما صادقة أو كاذبة، ويقتضي مبدأ الهوية مبدأ التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، فمبدأ التناقض يعني أن الشيء لا يمكنه أن يكون موجودا وغير موجود في نفس الآن، وأما مبدأ الثالث المرفوع فيعني القول أن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونتا صادقتين معا أو كاذبتين معاً، إن هوية الشيء هي خصائصه الثابتة التي لا تتغير مهما تغيرت أعراض وصور هذا الشيء، فهوية الشيء هي ماهيته وجوهره وحقيقته الثابتة.

حينما نعود إلى السينما نجدها في ماهيتها وبقدرتها على دمج كل من العلم والعقل والتقنية في إنتاج تمثيلاتها للعالم قادرة على جمع المتناقضات، فالعقل القضوي الذي تأسس منذ أرسطو واستطاع أن يندس في قلب التصورات التي أعطتها الحداثة حول العالم بإيمانها بأن النقيضين لا يمكنهما أن يجتمعان، لكن يمكنهما في التصور الهيجيلي أن يساهما في تطور حركة التاريخ، نجد السينما استطاعت أن تجمع بينهما، ففي صيرورة الحدث السينمائي يمكننا أن نلمس الجمع بين جميع التناقضات، مما

بخصوص المشكلات التربوية يتم التركيز في الغالب على الأمور المحيطة بالعملية التربوية، وخاصة ما هو تقني، لكن السينما استطاعت أن تشخص مشكلة التربية وعوائقها الثقافية والسياسية في مسألة بسيطة وهي (غياب أساتذة ملهمين)، وهو ما جسده الفيلم العميق «ابتسامة الموناليزا».

يجعل العقل الأرسطي والأفلاطونية الحاضرة في قلب تاريخ الفلسفة حائرة أمام قدرة وعظمة هذا الكهف الذي يلجه الناس في القاعات أو يمكنهم مشاهدته عبر الشاشات أن يوحد بين المثال والنسخة، بين الواقع والمثال، ففي فيلم بعنوان Resident Evil الذي أدت الدور فيه «ميليا جوفوفيتش» والذي تدور أحداثه حول مؤسسة للهندسة الحيوية والوراثية تعمل على إنتاج سلاح بيولوجي يتمثل في خلق بشر أقوياء بقدرات ومورثات جينية قوية، لكن ظهور مشكلة تقنية ستجعل الفيروس المخصص لتعزيز هذه الجينات يؤدي وظائف عكسية أدت إلى التأثير في القدرات العقلية للبشر مما أدى إلى إنتشار الفيروس بسرعة هائلة مما جعل البشر أكثر توحشا مما كانوا عليه من قبل، لكن شخصية «أليس» باعتبارها الأمل استطاعت أن توجه جماعة الناجين نحو بر الأمان معتمدة على ذكائها الجيني الخارق وقدراتها البدنية العالية، وذلك نظرا لكونها أهم المنتجات التي نجحت منظمة الخلية التي كانت تشرف على تلك الأبحاث في إنتاجها، لكنها لم تستطع أن تكرر نفس النجاح في باقي النسخ الأخرى من شخصية «أليس» الخارقة بطلة الفيلم، وهو ما كان يؤذي الى تشوهات باستمرار.
القارئ غير المسلح بالعدة المفاهيمية وبخلفية معرفية فلسفية وثقافية متينة، سينظر للفيلم السينمائي ولأحداثه هنا باعتبارها مُجرد إبداعات للخيال العلمي، أو ستتحرك عواطفه ليستمتع بمشاهد العنف والقوة التي تملكها بطلة الفيلم «أليس» ويخرج من القاعة، أو ينهي الفيلم على شاشة حاسوبه، أو تلفازه، وقد مارس نوعا من التطهير، وحقق بعض الفرجة، واللذة منبهرا بالأداء والمشاهد ودقة الحركات في الفيلم، لكن الفيلسوف سيكون له رأي آخر فهو بعيد عن نظريات النقد السينمائي التي تقتضيها صناعة السينما ــ وهو نقد يمارس لدواعي تجارية محضة في المهرجانات العالمية ــ سيكون اهتمامه الأساسي منصباً على التأويل والتمثيل، بمعنى سيكون همه هو قدرة هذا الحقل الذي يصعب أن نوصفه بالفن لأن الفن مرتبط بالذوق، والسينما اليوم تجاوزت الذوق والحكم الجمالي لتصير أداة ضخمة لإبداع تصوراتها الخاصة على العالم، لهذه الدواعي سينصب الفيلسوف على الحقيقة والسلطة والإنسان وميتافيزيقا الواقع الذي تخلقها السينما وتتجاوزه في نفس الوقت.

3 - السينما مسكن العالم ومأوى الكائن:

كان مارتن هايدغر يعتقد أن اللغة هي مأوى الكائن ومسكن الفكر، ومن لا لغة له لا فكر له، فقدرتنا على التفكير مرتبطة بقدرتنا الهائلة على تملّك اللغة، لكن أستطيع الزعم اليوم أن السينما استطاعت

يرى مارتن هايدغر أن اللغة هي مأوى الكائن ومسكن الفكر، ومن لا لغة له لا فكر له، فقدرتنا على التفكير مرتبطة بقدرتنا الهائلة على تملّك اللغة، لكن أستطيع الزعم اليوم أن السينما استطاعت أن تتجاوز عقم اللغة وعجزها أحياناً على التعبير والتمثيل على الفكر وعلى مضامينه، فصارت السينما اليوم هي مأوى الفكر ومسكنه.

التحذير من الإستنساخ سيجد صدى كبيراً له حينما حولته السينما إلى «كائن مفهومي مشخص» قابل للتمثيل والتمثل من طرف المناهضين له لدواعي حقوقية وسياسية، وهنا تتجلى عظمة السينما، فإذا كان كارل ياسبرز قد تحدث في كتاب له عن «عظماء الفلاسفة»، فيمكنني القول أننا اليوم مطالبون بالحديث عن عظمة السينما أيضاً.

أن تتجاوز عقم اللغة وعجزها أحيانا على التعبير والتمثيل على الفكر وعلى مضامينه، فصارت السينما اليوم هي مأوى الفكر ومسكنه، بفضل الإتحاد بين العقل والتقنية والصورة، فالسينما اليوم قادرة على التعبير عن الفكر أفضل تمثيل يقربه إلينا وكأنه حقيقة، فمثلا لم يكن من الممكن أن نتصور حقيقة الإستنساخ وكذلك أن نستوعب عمق وخطورة النقاش الذي دار بين الفيلسوف الألماني بيتر سلوتردايك في كتابه حول الحظيرة البشرية ويورغن هابرماس في كتابه حول نسالة ليبرالية لولا فيلم The Island الذي عالج ظاهرة الإستنساخ في مختلف أبعادها وشروطها منتصراً للنزعة الإنسانية التي تعتبر الوعي تجربة ذاتية لا تقبل الاستنساخ، كما وجه نقداً لاذعاً للنزعة العلمية المحضة التي تعتبره مسألة ضرورية لتحسين شروط عيش وتطور النوع الإنساني جينياً، من هنا يمكن القول أن التحذير من الإستنساخ سيجد صدى كبيراً له حينما حولته السينما إلى «كائن مفهومي مشخص» قابل للتمثيل والتمثل من طرف المناهضين له لدواعي حقوقية وسياسية، وهنا تتجلى عظمة السينما، فإذا كان كارل ياسبرز قد تحدث في كتاب له عن «عظماء الفلاسفة» وعن عظمة الفلسفة ومجدها، فيمكنني القول أننا اليوم مطالبون في من داخل الفلسفة بالحديث عن عظمة السينما أيضاً.

4 - السينما والتربية والنزعة الإنسانية:

لا يوجد بلد اليوم لا يطرح بحدّة وبشكل جدي القضية التربوية على مستوى جميع البلدان وخاصة على مستوى العالم العربي الكبير من بلاد فارس إلى شمال إفريقيا، فبخصوص المشكلات التربوية يتم التركيز في الغالب على الأمور المحيطة بالعملية التربوية، وخاصة ما هو تقني، لكن السينما استطاعت أن تشخص مشكلة التربية وعوائقها الثقافية والسياسية في مسألة بسيطة وهي (غياب أساتذة ملهمين)، وهو ما جسده الفيلم العميق «ابتسامة الموناليزا»، الذي تم عرضه سنة 2003 من إخراج ميك ناويل/ بطولة الجميلة جوليا روبرت وكريستين دنيست، الإشكال الذي يدور حوله الفيلم يمكن تلخيصه في السؤال التالي:هل بإمكان المدرسين تغيير العالم أو لنقل كسر القواعد المسلم بها و توجيه المجتمع نحو مثل أسمى؟
يحكي الفيلم Le Sourire de Mona Lisa قصة «كاثرين» أستاذة لتاريخ الفن بجامعة ويسللي، كانت في سنة 1949 تدرس العديد من الزيجات اللواتي يحصرن غايتهن من الحياة في الحصول على زوج، لم يكن مطمح كاثرين مناهضة هذا الخيار بقدر ما كان يهدف إلى إظهار أن الحياة أكبر من

اختزالها في هدف بيولوجي محض يعيد إنتاج المجتمع، شنت جماعات البحث العلمي في الجامعة من أساتذة وإداريين حروباً من الإشاعات على كاترين، مع الوقت ورغم صرامتها إزداد طلبة كاترين التي ستتعرض للتوقيف من عملها بسبب علاقتها الشخصية مع طالباتها وتأثيرهن الحقيقي في تصوراتهم وقيمهم ونظرتهم للعالم، لم يدم التوقيف كثيرا حيث عرف الموسم الجامعي تسجيل العديد من الطالبات في شعبة تاريخ الفن وهو ما إضطر رئيسة الجامعة لمراسلة كاترين قائلة:

«العزيزة كاثرين نريد عودتك لتكوني من فريق البحث وهيئة التدريس بجامعة ويسللي التي لديها تقاليدها الأكاديمية العريقة، لكن شريطة أن لا يتضمن درسك تقديم أمثلة أو نماذج حياتية، أو أراء خاصة في قضايا خاصة، كما نطالبك بتقديم دروسك بشكل مسبق لتخضع لرقابة الجامعة والموافقة عليها»

كان رد كاترين التي بدأ طلبتها بالتكاثر بعد تفكير ملي حفاظا على انسجامها مع خياراتها: اسمحوا لي لا يمكنني في النهاية أن أنتمي لتقليد يضع مجموعة من القواعد من وجهة نظري تؤخر تدريس الفن أكثر مما تفيده، إن غاية التدريس هو في النهاية كسر للقواعد المسلم بها، وإعطاء الفرصة للطلبة لكي يؤسسوا قواعد جديدة، لذلك لا يمكنني العودة للتدريس بشروط، لأنني سأكون غير منسجمة مع مبادئي ومواقفي وشرط التدريس هو الحرية.

تكمن عظمة السينما في قدرتها على قول أهم شيء حول أعقد الإشكالات الوجودية للإنسانية، فعظمتها تكمن في نزعتها الإنسانية.

استيعاب «مفهوم الإختلاف» من خلال بعض مظاهر التقارب بين الأديان في التجربة الإسلامية

نادية الشرقاوي *charkaouinadia@hotmail.com* // دكتورة في مقارنة الاديان وباحثة في الفكر الاسلامي وقضايا المرأة

في سياق البحث عن سبل معالجة الخطاب الديني للتعايش السلمي تأتي هذه الورقة المختزلة في موضوع التجربة التعايش السلمي الذي سجلته التجربة الإسلامية في علاقتها مع الآخر كيفما كان انتماؤه العقدي.

ولعل هذا الموضوع مهم وجدير بالبحث والدراسة بالمقارنة مع السياق الحالي، فمن المؤسف اليوم، أن نلاحظ بعيون متفحصة متى عدنا إلى الواقع، حجم التنازع والفرقة والتشنجات في هذا العالم لفرض أشكال محددة ونمطية في الدين والفكر والثقافة، ومدى انحسار التوجهات الداعية إلى حماية التنوع والترويج للتعددية في كل أوجه الحياة. ومثال هذا واضح في حياتنا العامة حيث تكثر الخطابات الإقصائية والإلغائية، وترتفع لغة التكفير ولغة الكراهية الرافضة لكل ما هو مختلف عن ذاتها وقناعاتها، فتغيب لغة الحوار الهادئ وتضيق مساحة تقبل الآخر.

وهذا الأمر يدعو المختصين والغيورين من أتباع الأديان إلى الوعي بمسؤوليتهم في هذا الصدد، والعمل على بث ثقافة الاعتراف المتبادل بدَل لغة الإقصاء والتعصب، وخلق الجو الهادئ للتعايش مع احترام الرأي والرأي الآخر لبناء مجتمع إنساني متكامل، لا تحكمه الحدود الجغرافية بقدر ما تحكمه القيم الإنسانية السامية التي أكدتها النصوص الدينية.

ولا يتسنى هذا بالمجهود الفردي بل يتحتم من أجل إنجاح هذه المشاريع الإنسانية تحفيز الهمم والجهود الجماعية، إذ نحتاج اليوم في عصرنا الراهن إلى التوعية بأهمية العمل الجماعي الجاد الذي تتكاثف فيه الجهود من أجل بناء مستقبل أفضل للإنسانية وتقديم صورة جيدة عن الإسلام، على وجهه الصحيح الذي تسمو به الأخلاق وترتفع به الهمم، لتكون الكرامة الإنسانية هي مركزه ومحوره، خصوصاً عندما نتأمل هذا العالم الذي أصبح قرية صغيرة تنتقل فيها المعلومة بسرعة الضوء، فتكون لها فاعليتها وتأثيرها مهما كانت مصداقيتها وكيفما كان مصدرها، ولهذا ما علينا إلا أن نكون من المستفيدين الأوائل من هذه الوسائل التي صارت في المتناول، ويعمل كل واحد منا في دائرة التأثير الخاصة به، للترويج للأفكار الإيجابية، ولا بد من رؤية الأمور من جانبها الإيجابي لا من جانبها السلبي منها فقط، ولا أن نركن إلى اليأس والإحباط، وكما يقول المثل: لا تنظر إلى النصف الفارغ من الكأس

ولكن يجب أن تنظر إلى النصف الممتلئ.
وهنا نود التأكيد على أهمية ترسيخ القيم (1) لخلق مناخ إيجابي في المجتمع مبني على أساس التآلف والمحبة والتعاون والتضامن، لتعزيز روح التنافس الخيِّر بين أفراده وخلق جسور التقارب.
فمهما تكون مسافة الاختلاف كبيرة بين أفراد المجتمع ستختفي بهذه الأمور التي هي خطوات النجاح المستمدة من المنظومة القرآنية.
إذ من غير الطبيعي أن نكون ضد الاختلاف، فالاختلاف سنة كونية وإرادة إلهية في الطبيعة والبشر، وهذه الظاهرة صحية في الأماكن والأزمنة، من شأنها أن تقدم الكثير للمجتمع الإنساني، بجميع مكوناته دينيا وثقافيا وفكريا، وهي أيضا مفتاح باب الحوار مع الآخر المخالف وبوابة لتبادل الخبرات والثقافات، حيث تدفع إلى استيعاب الثراء في النظر والعمل وإعطاء الآخر الحقَّ في التواجد والعطاء، وتفسح المجال أمام جميع مكونات المجتمع للتعايش، حيث قيمُ التسامح والسبق للخير، وقوةُ أي مجتمع تكمن فيما ينطوي عليه أفراده من تسامح وسماحة واعتراف متبادل مبني على الاحترام.
والاختلاف ليس أمراً قدحياً بل هو سنة سنها الله عز وجل وأكدها في كتابه المبين، فقال سبحانه وتعالى:»وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ» سورة الروم: 22، وهذا النوع من الاختلاف الذي أشارت إليه الآية الكريمة بقدر ما يؤكد على قدرة الله تعالى في الإبداع في صنعه، هو أيضا دعوة للالتفات إلى ظاهرة تنوع الخلق وتنوع ألسنته، وفي هذه الآية الثانية تأكيد على أن الاختلاف الاجتماعي والثقافي متعدد بتعدد أشكال التفاعل البشري، قال تعالى: «وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» سورة هود: 118.
ومادة «اختلف» جاء ذكرها في القرآن في مواضع كثيرة، مما يدل على مساحة واسعة لمفهوم الاختلاف في النص المؤسس، وهذا ما تعكسه التجربة الإسلامية بغنى الأمثلة المسجلة في هذا الجانب.
وفي هذا الصدد سنعرض نماذج من التجربة الإسلامية في تدبير الاختلاف وبث روح التقارب بين الأديان لترسيخ القيم العليا، ومن بين هذه النصوص ما سجلته سيرة النبي الكريم (صلى الله عليه وسلم) مع المخالفين من يهود ونصارى في «صحيفة المدينة» التي هي بمثابة «عقد اجتماعي».
ففي معاهدته (صلى الله عليه وسلم) مع اليهود دلالات على مسالمة غير المسلمين وترسيخ لفكرة التعايش السلمي والتقارب الآمن بين المسلمين وغيرهم، يقول فيها عليه الصلاة والسلام:
«»أن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ [لا يهلك] إلا نفسه وأهل بيته، وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.. (يهود بني ساعدة، بني جشم، بني الأوس، بني ثعلبة، يهود الأوس) وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم».
وفي معاهدته (صلى الله عليه وسلم) مع النصارى، يقول عليه الصلاة والسلام:
«بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبي للأسقف أبي الحارث وأساقفة نجران وكهنتهم ورهبنتهم وكل ما تحت أيديهم من قليل وكثير جوار الله ورسوله، لا يغير أسقف عن أسقفيته ولا راهب من

رهبانيته ولا كاهن من كهانته ولا يغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم ولا ما كانوا عليه من ذلك جوار الله ورسوله أبدا ما أصلحوا ونصحوا عليهم غير مبتلين بظلم ولا ظالمين».
واليوم نرى عكس هذا الأمر في واقعنا في العالم الإسلامي، حيث المعابد ودور العبادة تهدم ورموز الحضارات تدمر باسم الدين، وفي نفس الوقت تتدخل الكثير من الايديولوجيات والأيادي الخفية للإساءة للدين الإسلامي.
وقد سار الصحابة الكرام رضوان الله عليهم على نفس النهج، فنجد وصية أبي بكر ليزيد بن معاوية وهو يودعُه أميرا على الجيش الذاهب إلى الشام، تنص على عدم إيذاء الناس أو الاعتداء على مقدساتهم، واحترام الانسان والطبيعة وتنهى عن التخريب والتدمير:
«إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبَّسوا أنفسهم لله، فذرهم وما زعموا أنهم حبَّسوا أنفسَهم له، وإني موصيك بعشرٍ: لا تقتلنَّ امرأةً، ولا صبيا، ولا كبيرا هرِما، ولا تقطعنّ شجرا مثمرا، ولا تخربنَّ عامرا، ولا تعقرنّ شاةً ولا بعيرا إلا لمأكلةٍ، ولا تحرقن نخلا، ولا تفرقنه ولا تغلُل، ولا تَجبُن».
وفي معاهدة عمر بن الخطاب لأهل إليا دلالات ومعاني راقية في احترام الآخر وترسيخ مفهوم الأمان الذي تفتقده الكثير من الشعوب في وقتنا الحاضر: «هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيليا من الأمان. أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم..أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم».
وفي مرحلة الدولة العباسية كان لأهل الأديان المخالفة حظوة عند السلاطين، ودليل ذلك ما وصلوا إليه من العلم والمكانة بفضل الانفتاح والتسامح السائد في ذلك العصر، حتى كان منهم أطباء وحكماء وشعراء في البلاط، يقول القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي في كتابه دلائل النبوة: «ومن الكتب التي وضعها الملحدة وطبقات الزنادقة، كالحداد، وأبي عيسى الوراق، وابن الروندي، والحصري، وآمالهم في الطعن في الربوبية وشتم الأنبياء صلوات الله عليهم وتكذيبهم فإنهم وضعوها في أيام بني العباس، وفي وسط الإسلام وسلطانه وملوكه أكثر مما كانوا إذ ذاك وأشد ما كانوا ولهم القهر والغلبة والعز.»
ومن مظاهر الاختلاف والاعتراف بالآخر وقبوله في التجربة الإسلامية (2) وجود المجالس التناظرية التي كانت تعقد بين المسلمين وغيرهم في حضرة الخلفاء، حيث يدافع كل على معتقده معتمدين على الأدلة والأقيسة العقلية، ومن بين أمثلة المجالس التي حضرها الخلفاء، ما نقله ابن النديم في الفهرست من صور تسامح خلفاء المسلمين مع المخالفين في قوله: «ومن رؤسائهم في المذهب في الدولة العباسية أبو يحيى الرئيس أبو علي سعيد أبو علي رجا يزدانبخت، وهو الذي أحضره المأمون من الري بعد أن أمّنه، فقطعه المتكلمون. فقال له المأمون: أسلم يا يزدانبخت فلولا ما أعطيناك إياه من الأمان لكان لنا ولك شأن، فقال له يزدانبخت: نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، وقولك مقبول، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذاهبهم، فقال المأمون: أجل. وكان أنزله بناحية المَخْرم ووكل به حفظة خوفا عليه من الغوغاء وكان فصيحا لسنا» (3).
وأختم بمثال يوضح تجربة التعايش والتقارب في التجربة الإسلامية بين المسلمين وغيرهم من أهل

الأديان، وهو سماح الإسلام للرجل المسلم الزواج بالمرأة الكتابية، وهو مظهر قوي من مظاهر التقارب والسماحة، حيث يعيش تحت السقف الواحد يعيش أبناء الديانتين، فيكون أهل الطفل من جهتين مختلفتين، وقد بيَّن فضيلة العلامة محمد الغزالي ذلك في قوله:»وحسبك أن الله أهدر اختلاف الدين في اختيار الزوجة ويسَّر للمسلمين واليهود والنصارى أن تجمعهم مائدة وفراش واحد: «وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان»، والدين الذى يسمح باختلاف الدين في بيت صغير تتلاقى فيه الوجوه، وتتقارب الأبدان وتشتبك المشاعر، ولا يضيق ألبتة باختلاف الدين في وطن كبير تتسع فيه المصالح، وتتعدد الحاجات والكفايات، ويستحب فيه التعاون على بلوغ الغايات.

إن الإسلام لا يبسط يده بالأذى إلى أي من خلق الله، وقد بعث نبيه رحمة للعالمين، وبركة للناس أجمعين» (4).

هذه بعض الأمثلة باختصار مما نحن اليوم أحوج إليها لفك عقدة الوحدة والعزلة وتجاوز الفهم المغلوط للاختلاف وخلق جسور التقارب والتواصل حتى تتاح فرصة الاستفادة من الطاقات والقدرات والأفكار لبناء حضارة مشتركة تتجاوز خطاب الكراهية والعنف، كما ينبغي أن يقوم القادة الدينيون بدورهم في التصدي للتوترات الناتجة عن الفهم المغلوط للدين، من خلال تأطير أتباعهم وجمهورهم ومجتمعاتهم بقيم التسامح والسلام.

وفي الأخير لا بد من التذكير بقول الرحمة المهداة عليه الصلاة والسلام في تعريفه لماهية المسلم:» المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه» (5).

الهوامـــش :

1 ـ ومن باب التذكير سأشير إلى بعض من هذه المضامين القيمية في القرآن الكريم، والتي تؤسس لبناء الإنسان أولا قبل بناء العمران، ولعل أهم ما يُميز هذه القيم هو ضرورة الربط بين القول والعمل والقيمة والسلوك. وتعد الأخلاق هي القاسم المشترك في أوجه جميع مناحي الحياة سواء الاجتماعية أو التربوية أو غيرهما.
وعلى رأس ما يؤكد عليه القرآن الكريم من القيم الكبرى نجد قيمة الرحمة وقيمة العدل وقيمة الكرامة، فيقول الحق سبحانه في حق الوالدين:» وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» الإسراء: 24، والرحمة هي الخلق الذي يعكس إنسانية الإنسان، فإذا انعدمت تحوّل إلى بشر يعتو في الأرض فسادا، أما العدل فهو القيمة التي تسمو فوق المساواة، ليأخذ كل ذي حق حقه، ومن الآيات التي تؤكد هذه القيمة قوله تعالى:» يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء للهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ» النساء: 135، أما قيمة الكرامة فبها يكون تهذيب النفوس وتنشئة الإنسان تربويًا وعقليًا وأخلاقيًا واحترام إنسانية الإنسان، يقول تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا» الإسراء: 70.

2 ـ يمكن الرجوع إلى مقالة مفصلة في هذا الموضوع لفضيلة الدكتور يوسف الكلام بعنوان: من تجليات الاختلاف في التجربة الإسلامية: مجالس المناظرات الدينية» ضمن الكتاب الجماعي: الاختلاف في المجال الإسلامي تأصيلا وتدبيرا، الصادر عن مؤسسة دار الحديث الحسنية، 2011.

3 ظ ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة بيروت، 1978-1398، ص: 473.

4 ـ «الإسلام والاستبداد السياسي» محمد الغزالى، دار الكتاب العربي، الصفحة: 105-104.

5 ـ حديث نبوي متفق عليه.

التعددية الـــدينيـــة والعيش المشتــرك في مصــر

خالد محمد عبده *allahbooks@gmail.com* // باحث مصري متخصص في التصوف

وعن مذهبي في الحب ما لي مذهبُ ... وإن ملتُ يوماً عنه فارقت ملّتي

[ابن الفارض. التائية الكبرى]

مع كل عيدٍ ذبيحة، ومع كل احتفالية مسيحية تفجيرات جديدة، أعياد الميلاد يتحول جسد المسيحي إلى أشلاء وقطع متفرقات بفعل السياسة والخطابات المفخخة، ولا يزال الناس يستغلون الحدث للتخوين وتبادل الشتم والمسبات، من العنف المجسّد إلى العنف القولي يصبح الناس في بلادنا صرعى، وكل حديث عن التسامح والمحبة يبدو حديثًا رومانسيًا وحالمًا أكثر منه مبدأ وقيمة يمكننا تفعيله في الحياة.

تتكرر الأحداث التي تهدر الإنسان من خطف وقتل وتهجير وملاحقة وتهميش، وبعض الناس مخلصون لمبادئهم يعملون عليها في صمت ولا تزحزحهم الأحداث عن إيمانهم، بل تحضّهم على المزيد ولا يخالفون وثيقة كُتبت بدم القلب ونبض الفعل المستمر، من ذلك راهب مسيحي يجلس في الزمالك على مقربة من ميدان التحرير منذ أكثر من ربع قرن يعمل على قراءة النصوص الصوفية ويعيش مع تراث المحبة، ويستلهم من تجليات الأدب الصوفي ويفعّله في حياته.

يرتبط اسم جوزيبي سكاتولين بالشاعر الصوفي المعروف بسلطان العاشقين ابن الفارض، كما ارتبط اسم المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون بحلاّج الأسرار، كان ماسنيون أكثر حضورًا في عالمنا العربي من بغداد إلى القاهرة ارتحل متابعًا مسيرة الحلاج من تركيا إلى إيران إلى الهند إلى الشام ومصر وأثارت كتاباته جدلاً واسعًا فبعضهم يجعله أهم مستشرق في العصر الحديث درس التصوف الإسلامي ويعد بمفرده تجربة فريدة في الحوار بين الأديان، وبعضهم يراه وجهًا من وجوه الاستعمار والتبشير، ومن هؤلاء هادي العلوي وأبو يعرب المرزوقي. لكن الوضع مختلف مع سكاتولين فهو مبشّر بنصوص المحبة يعمل في مجال واحد لم يكتب في الآثار كسلفه الفرنسي، ولم ينخرط في متابعة النص الصوفي في لغاته الشرقية المختلفة (فارسية وتركية وأوردية)، واكتفى بالحياة مع سلطان العاشقين ابن الفارض، وإذا لقيت جهود ماسنيون نقدًا من معاصريه ومن أتوا بعده، فإن قليلين من الدارسين من التفتوا إلى مناقشة أعمال سكاتولين على مستوى التحقيق أو التجربة، ومن ذلك محاولة محمد صفار لقراءة تجربته في الحوار الديني مقارنة مع الأب قنواتي، ومحاولة عبد الخالق محمود لنقد تحقيق سكاتولين لأعمال ابن الفارض الشعرية.

في دير كومبوني Comboni بالزمالك جرت بيننا أحاديث مع الأب سكاتولين أذكر منها حديثًا عن السماع الصوفي حرص الأب فيه على التأكيد على أن ما نراه اليوم من جلسات السماع بعيد كل البعد عن الفعل الصوفي الحقيقي، فالسماع عند الصوفية لون من ألوان الذّكر لا يمكن تجاهل تلاوة قراءة القران فيه، كما لا يقتصر على الرقص. بدت رؤية سكاتولين محافظة للغاية؛ لكن ما يقوله يعبر عن تقليد صوفي عريق غُيب في ظل الاهتمام الشكلي بالتصوف، كان الأب يشرح ما تعلمه وشاهده من خلال رحلاته وأسفاره بشكل بسيط.

بعد وقت اجتمعنا على مائدة إفطار رمضاني كانت حركة فوكولاري Focolari بمصر الجديدة قد نظّمته بشكل غير دعائي وغير سياسي، طُلب إليّ أن أتحدث عن التصوف بصحبة سكاتولين، وقد كان. إلاّ أن الحديث عن التصوف كما لقي اهتمامًا من بعض الأجانب الحاضرين الذين حرصوا على السماع، لقي استنكارًا من بعض المسلمين الذين جلسوا على مائدة الإفطار، فالتصوف مخالف للإسلام وبدعة جديدة! لم تكن لديّ طاقة لمحاولة تكرار عرض الأفكار ولم أكن حريصًا على متابعة الحوار مع خصم للأفكار، فقد تعلّمت أن كلّ امرئ قانع بما لديه، إلا أن الأب أخذ يحاول أكثر من مرة شارحًا للمسلمين خطأ ما يقولونه عن التصوف! أن تعيش التصوف بصفة المحبّ هذا ما يمكن أن نقوله عن سكاتولين.

نموذج آخر من النماذج الحيّة التي تؤمن بالتعددية وتطبّقها في حياتها العلمية والعملية أبّ مسيحي من أصول إفريقية يحبّ دائمًا أن يردد في سماحة وصدق (أنا أحب مصر وأريد أن أموت في مصر) عرّفني به مسلمٌ يعيش في جوار الفاتيكان ويعلّم الطلاب في المعهد البابوي، كان الأب فردريك قد حمل بعض الكتب في زيارته الأخيرة لعدنان المقراني ومن هنا توطّدت صلتي به وطالت الأحاديث بيننا فيما يتعلق بالإسلام ونظرة العلماء إلى الأديان الأخرى، وانخرطنا معًا في قراءة نصوص تتعلق بأوجه التعددية الدينية في التراث الإسلامي، وسافرنا عبر جغرافية الإسلام إلى نصوص فارسية وعربية.

لا أريد هنا أن أشير إلى العلماء القدامى أو المعاصرين المنفتحين على الأديان الأخرى، وأقف عند تجربة الأب نفسه في الدين والحياة، نظرًا لعدم إمكانية حدوثها في مجتمعنا المصري الذي يتحدث عن التسامح والمواطنة والإخاء ليل نهار! قبل وقت قصير التقيت بأخت الأب فردريك وهي أستاذة مسلمة! تدرّس علوم اللاهوت المسيحي، وتقرأ النصوص المسيحية واليهودية في لغاتها القديمة، يمكنها فعل ذلك بحكم التخصص لكنها لا تتقن العربية فتقرأ معاني القرآن حتى

> **ما يراه الأب فردريك بسيطًا في بلده يُعد كارثة في بلادنا إن حدث ولو لمرة، فالتحول إلى الإسلام أو المسيحية ليس اختيار فرد يمرّ بسلام، بل يمكن أن تحرق القرى وتقتل الأفراد وتدمر عائلات كاملة ويكون السبب الرئيسي لكل هذا أن فلانًا أو فلانة كان معتنقًا لدين وانتقل إلى غيره!**

> **استفسرتُ من الأب فردريك عن التعددية الدينية في أسرته وكيف حدث ذلك؟ أجاب أن هذا يحدث كثيرًا في البلدان الأفريقية ويتعايش معه المجتمع دون مشكلات تذكر. ونحن صغار كنا نذهب إلى المسجد والكنيسة نحضر عظة الأحد وخطبة الجمعة، ومع الوقت اختار كلُّ واحد منّا ما رأى نفسه فيه، ولم يمنعنا الاختيار عن الاستمرار في المحبة والتعايش.**

هذه اللحظة في اللغة الإنجليزية!

في الوقت نفسه يستطيع أخوها فردريك أن يقرأ القرآن باللغة العربية، نظرًا لاختصاصه في درس الإسلاميات، وإن كان لا يتقن لغات العهد القديم والجديد. اندهشت قليلاً حينما التقيت بهما وجمعنا حديث حول نظرة المسلمين إلى الكتاب المقدّس، لم تكن الأخت مشغولة بما يقوله الكتاب المقدس عن النبي محمد، فيما أصر الأب أننا لا يمكن أن نهمل هذا الحديث الطويل في الأدبيات الإسلامية عن ذكر الكتاب المقدس لمحمّد.

استفسرت من الأب فردريك عن التعددية الدينية في أسرته وكيف حدث ذلك؟ أجاب أن هذا يحدث كثيرًا في البلدان الأفريقية ويتعايش معه المجتمع دون مشكلات تذكر. ونحن صغار كنا نذهب إلى المسجد والكنيسة نحضر عظة الأحد وخطبة الجمعة، ومع الوقت اختار كلُّ واحدٍ منّا ما رأى نفسه فيه، ولم يمنعنا الاختيار عن الاستمرار في المحبة والتعايش.

ما يراه الأب بسيطًا في بلده يعد كارثة في بلادنا إن حدث ولو لمرة، فالتحول إلى الإسلام أو المسيحية ليس اختيار فرد يمرّ بسلام، بل يمكن أن تحرق القرى وتقتل الأفراد وتدمر عائلات كاملة ويكون السبب الرئيسي لكل هذا أن فلانًا أو فلانة كان معتنقًا لدين وانتقل إلى غيره!

نواظم الكتابة والتحرير:

- لهيئة التحرير كل الحق في النشر، أو عدم النشر، أو النشر بتصرف.
- يجب ان تحمل المقالات المرشحة للنشر قيمة مضافة جديدة، وألا يكون قد تم نشرها بأي شكل من الأشكال، وألا يعاد نشرها في أي منبر بعد ان تنشر في مجلة «أفكار».
- المجلة غير مُلزمة بتبرير قراراتها بعدم النشر، ولا تخطر المساهمين بنشر مقالاتهم.
- الالتزام بأن لا تتجاوز المقالات 2000 كلمة، وألا لا تنزل عن 1500 كلمة كحد أدنى بالنسبة للمقالات، وبين 2000 و7000 كلمة بالنسبة للدراسات. وكل زيادة عن ذلك الحد تعطي لهيئة التحرير الحق في نشرها أو عدم نشرها، أو التصرف فيها بالحذف.
- الالتزام بـ100 كلمة كحد اقصى للكلمات التي تتكون منها فقرات النص.
- إلصاق حرف الواو بالكلمة التي تليه، وإلصاق الفواصل والنقط والنقطفاصلة والنقطتين وسائر علامات الترقيم بالكلمات التي تسبقها. وعدم ترك الفراغات بين سائر العلامات والاقواس والمذدوجات والشولات وبين الكلمات التي تليها من جهة الابتداء، والتي تسبقها من جهة الانتهاء.
- تجنب الإساليب الانشائية في الكتابة.
- تحري الدقة في المعلومات المكتوبة، والالتزام بالإحالة الى المصادر حين اعتماد معطيات غير متداولة.
- عدم شفع الاسماء برموز من قبيل (د) أو (أذ) أو غيرها، وفي حالة الرغبة في التعريف بشخصية معينة يوضع هامش لذلك، شرط ألا يتجاوز التعريف حدود الموضوعية.
- التزام أخلاق العلم المتمثلة في النزاهة وعدم سوق المرافعات السياسية الفجة، وعدم الخلط بين الاقتباسات والتحويرات، وتجنب السرقة وعدم التلاعب كي يظهر الأمر مُجرد توارد، لأن التوارد في المشهور يعتبر عدم دراية أو سرقة أو تجاهلاً.
- تخليص النص من الأخطاء اللغوية والطباعية ما أمكن
- استخدام علامات الترقيم بشكل متوازن، وعدم إغفالها أثناء الكتابة.
- تجنب الجمل الطويلة، والجمل الاعتراضية الطويلة.
- الإشارة الى الاقتباسات بشولتين «...»، والإشارة الى الحذف بثلاث نقاط بين معقوفتين [...]
- توحيد الاستخدامات اللغوية والاصطلاحية والمفاهيمية في كل النص.
- ترتيب الهوامش في نهاية النص، وترقيمها بشكل يدوي، وليس عبر التقنية التي يتيحها برنامج word.
- وضع أرقام للإحالات إلى المصادر والمراجع، وعلامات نجمة * للشروحات والتفاسير والتعاريف التي يراد إدراجها في الهوامش. ووضع كل من الأرقام والنجمات بين قوسين () سواء حين إيرادهما في الهامش او المتن.
- ترتيب الهوامش على النحو التالي: (اسم الكاتب أو من هو في حكم الكاتب، اسم المادة المكتوبة سواءً أكانت كتاباً أو مقالة في مجلة أو جريدة او مساهمة في كتاب جماعي، إسم الجهة الناشرة سواءً اكانت دار نشر أو مؤسسة للأبحاث، بيانات المادة سواءً أكانت سنة نشر كتاب ورقم طبعته، أو عدد مجلة وشهر وسنة نشرها، مكان النشر، الصفحة). ويجب الفصل بين كل معلومة والتي تليها بفاصلة متبوعة بفراغ.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

عدد يونيو 2017. عبد الله العروي: التاريخ، الإصلاح والمستقبل.

عدد يوليو /غشت2017. القرآن الكريم: القراءات النسبية.

عدد شتنبر 2017. «العلمانية» و«ما بعد العلمانية».

عدد أكتوبر 2017. عقل «المؤامرة» في التداولي الإسلامي.

عدد غشت شتنبر 2017: سؤال الإصلاح: السياسي والديني.

مجلة «أفكار» // المرأة اليوم: التاريخ، النص، الآفاق // العدد 16 // ماي 2017

أفكار

a f k a r